

Politiques de l'inimitié

Mbembe, Achille

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

achille mbembe
politiques
de l'inimitié

éditions la découverte

achille mbembe
politiques
de l'inimitié

éditions la découverte

Ce livre numérique est une création originale notamment protégée par les dispositions des lois sur le droit d'auteur. Il est identifié par un tatouage numérique permettant d'assurer sa traçabilité. La reprise du contenu de ce livre numérique ne peut intervenir que dans le cadre de courtes citations conformément à l'article L.122-5 du Code de la Propriété Intellectuelle. En cas d'utilisation contraire aux lois, sachez que vous vous exposez à des sanctions pénales et civiles.

Achille Mbembe

Politiques de l'inimitié

2016



Présentation

Cet essai explore cette relation particulière qui s'étend sans cesse et se reconfigure à l'échelle planétaire : la relation d'inimitié. S'appuyant en partie sur l'œuvre psychiatrique et politique de Frantz Fanon, l'auteur montre comment, dans le sillage des conflits de la décolonisation du ^{xx}e siècle, la guerre – sous la figure de la conquête et de l'occupation, de la terreur et de la contre-insurrection – est devenue le sacrement de notre époque.

Cette transformation a, en retour, libéré des mouvements passionnels qui, petit à petit, poussent les démocraties libérales à endosser les habits de l'exception, à entreprendre au loin des actions inconditionnées, et à vouloir exercer la dictature contre elles-mêmes et contre leurs ennemis.

Dans cet essai brillant et brûlant d'actualité, Achille Mbembe s'interroge, entre autres, sur les conséquences de cette inversion, et sur les termes nouveaux dans lesquels se pose désormais la question des rapports entre la violence et la loi, la norme et l'exception, l'état de guerre, l'état de sécurité et l'état de liberté.

Dans le contexte de rétrécissement du monde et de son repeuplement à la faveur des nouveaux mouvements migratoires, l'essai n'ouvre pas seulement des pistes neuves pour une critique des nationalismes ataviques. Il pose également, par-delà l'humanisme, les fondements d'une politique de l'humanité.

L'auteur

Achille Mbembe est professeur d'histoire et de science politique à l'université de Witwatersrand à Johannesburg (Afrique du Sud). Chercheur au Witwatersrand Institute for Social and Economics Research (WISER), il enseigne également au département français et à Duke University (aux États-Unis). Il est notamment l'auteur de *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Karthala, 2000) et de *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (La Découverte, 2010) et *Critique de la raison nègre* (La Découverte, 2013). Ses livres ont fait l'objet de plusieurs traductions en langues étrangères.

Collection

Sciences humaines

Du même auteur

Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, L'Harmattan, Paris, 1985.

Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale, Karthala, Paris, 1988.

Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie, avec Jean-François Bayart et Comi Toulabor, Karthala, Paris, 1992.

La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie, Karthala, Paris, 1996.

De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Karthala, Paris, 2000.

Johannesburg. The Elusive Metropolis, avec Sarah Nuttall, Duke University Press, Durham, 2008.

Ruptures postcoloniales, avec Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker et Françoise Vergès, La Découverte, Paris, 2010.

Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée, La Découverte, Paris, 2010.

Critique de la raison nègre, La Découverte, Paris, 2013.

Copyright

© Éditions La Découverte, Paris, 2016.

En couverture : © Peter Marlow / Magnum Photos.

ISBN numérique : 978-2-7071-9077-2

ISBN papier : 978-2-7071-8818-2

Composition numérique : Facompo (Lisieux), Mars 2016.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

***Pour Fabien Éboussi Boulaga,
Jean-François Bayart
et Peter L. Geschiere***

Table

Introduction - L'épreuve du monde

Chapitre 1 - La sortie de la démocratie

Retournement, inversion et accélération

Le corps nocturne de la démocratie

Mythologiques

La consommation du divin

Nécropolitique et relation sans désir

Chapitre 2 - La société d'inimitié

L'objet affolant

L'ennemi, cet Autre que je suis

Les damnés de la foi

État d'insécurité

Nanoracisme et narcothérapie

Chapitre 3 - La pharmacie de Fanon

Le principe de destruction

Société d'objets et métaphysique de la destruction

Peurs racistes

Décolonisation radicale et fête de l'imagination

La relation de soin

Le double ahurissant

La vie qui s'en va

Chapitre 4 - Ce midi assommant

Impasses de l'humanisme

L'Autre de l'humain et généalogies de l'objet

Le monde zéro

Antimusée

Autophagie

Capitalisme et animisme

Émancipation du vivant

Conclusion - L'éthique du passant

Introduction

L'épreuve du monde

Il ne suffit pas de tenir un livre en main pour savoir s'en servir. L'on avait, à l'origine, voulu en écrire un qui ne fût guère entouré de mystère. Au bout du compte, l'on se retrouve avec un bref essai fait de hachures de croquis, de chapitres parallèles, de traits plus ou moins discontinus, de jeux de pointe, de gestes vifs et rapides, voire de légers mouvements de retrait suivis de brusques renversements.

Il est vrai, le thème, rugueux, ne se prêtait guère à une note de violon. Il aura donc suffi de suggérer la présence d'un os, d'un crâne de mort ou d'un squelette à l'intérieur de l'élément. Cet os, ce crâne de mort et ce squelette ont des noms – le repeuplement de la Terre, la sortie de la démocratie, la société d'inimitié, la relation sans désir, la voix du sang, la terreur et la contre-terreur en tant que médicament et poison de notre époque (chapitres 1 et 2). Le meilleur moyen d'accéder à ces différents squelettes était de produire une forme non point veule, mais tendue et chargée d'énergie. Quel que soit le cas, voici un texte sur la surface duquel le lecteur peut glisser librement, sans aucun contrôle ni visa. Il peut y séjourner autant qu'il veut, se déplacer à sa guise, rentrer et sortir à n'importe quel moment par n'importe quelle porte. Il peut partir dans n'importe quelle direction tout en gardant, par rapport à chacun de ses mots et à chacune de ses affirmations, une égale distance critique et, s'il le faut, un brin de scepticisme.

Tout geste d'écriture est en effet censé engager une force, ou encore un différend – ce que, ici, l'on appelle un élément. Dans le cas présent, il s'agissait d'un élément brut et d'une force serrée, une force de séparation plutôt qu'une force qui intensifie le lien – une force de scission et de réelle isolation, tournée exclusivement sur elle-même, qui cherche à s'excepter du reste du monde tout en prétendant en assurer le gouvernement ultime. La réflexion qui suit porte en effet sur la reconduction à l'échelle planétaire de la relation d'inimitié et ses multiples reconfigurations dans les conditions contemporaines. Le concept platonicien de *pharmakon* – l'idée d'un médicament qui opère à la fois comme remède et comme poison – en constitue le pivot. S'appuyant en partie sur l'œuvre politique et psychiatrique de Frantz Fanon, l'on montre comment, dans le sillage des conflits de la

décolonisation, la guerre (sous la figure de la conquête et de l'occupation, de la terreur et de la contre-insurrection) est devenue, au sortir du ^{xx}e siècle, le sacrement de notre époque.

Cette transformation a, en retour, libéré des mouvements passionnels qui, petit à petit, poussent les démocraties libérales à endosser les habits de l'exception, à entreprendre au loin des actions inconditionnées, et à vouloir exercer la dictature contre elles-mêmes et contre leurs ennemis. L'on s'interroge, entre autres, sur les conséquences de cette inversion, et les termes nouveaux dans lesquels se pose désormais la question des rapports entre la violence et la loi, la norme et l'exception, l'état de guerre, l'état de sécurité et l'état de liberté. Dans le contexte de rétrécissement du monde et du repeuplement de la Terre à la faveur des nouveaux cycles de circulation des populations, cet essai ne s'efforce pas seulement d'ouvrir des pistes neuves pour une critique des nationalismes ataviques. Il s'interroge également, de manière indirecte, sur ce que pourraient être les fondements d'une généalogie commune et, partant, d'une politique du vivant par-delà l'humanisme.

L'essai traite en effet de ce type d'arrangement avec le monde – ou encore d'usage du monde – qui, en ce début de siècle, consiste à tenir pour rien tout ce qui n'est pas soi-même. Ce procès a une généalogie et un nom : la course vers la séparation et la *déliasion*. Celle-ci se déroule sur fond d'angoisse d'anéantissement. Nombreux sont en effet ceux qui, aujourd'hui, sont frappés d'effroi. Ils craignent d'avoir été envahis et d'être sur le point de disparaître. Des peuples entiers ont l'impression d'être arrivés au bout des ressources nécessaires pour continuer à assumer leur identité. Ils estiment qu'il n'y a plus de dehors, et qu'il faut, pour se protéger de la menace et du danger, multiplier des enclos. Ne voulant plus se souvenir de rien, et surtout pas de leurs propres crimes et méfaits, ils fabriquent de mauvais objets qui finissent effectivement par les hanter et dont ils cherchent désormais à se défaire violemment.

Possédés par les mauvais génies qu'ils n'ont eu de cesse d'inventer et qui, dans un spectaculaire retournement, à présent les encerclent, ils se posent désormais des questions plus ou moins semblables à celles que durent affronter, il n'y a pas longtemps, maintes sociétés non occidentales prises dans les rets de forces autrement plus destructrices – la colonisation et l'impérialisme¹. Au vu de tout ce qui se passe, l'Autre peut-il encore être tenu pour mon semblable ? Rendus aux extrémités, comme c'est le cas pour nous ici et maintenant, à quoi, précisément, tiennent mon humanité et celle d'autrui ? La charge de l'Autre étant devenue si écrasante, ne vaudrait-il pas mieux que ma vie ne soit plus liée à sa présence, tout autant que la sienne à la mienne ? Pourquoi, envers et contre tout, dois-je malgré tout veiller

sur autrui, au plus près de sa vie si, en retour, il n'a de visée que ma perte ? Si, en définitive, l'humanité n'existe que pour autant qu'elle est au monde et est du monde, comment fonder une relation avec les autres basée sur la reconnaissance réciproque de nos communes vulnérabilité et finitude ?

Il ne s'agit manifestement plus d'élargir le cercle, mais de faire des frontières des formes primitives de mise à distance des ennemis, des intrus et des étrangers, tous ceux qui ne sont pas des nôtres. Dans un monde plus que jamais caractérisé par une inégale redistribution des capacités de mobilité et où, pour beaucoup, se mouvoir et circuler constituent la seule chance de survie, la brutalité des frontières est désormais une donnée fondamentale de notre temps. Les frontières ne sont plus des lieux que l'on franchit, mais des lignes qui séparent. Dans ces espaces plus ou moins miniaturisés et militarisés, tout est supposé s'immobiliser. Nombreux sont ceux et celles qui y rencontrent désormais leur fin, déportés lorsqu'ils ne sont pas simplement victimes de naufrages ou électrocutés.

Le principe d'égalité est battu en brèche aussi bien par la loi de l'origine commune et de la communauté de souche que par le fractionnement de la citoyenneté et sa déclinaison en citoyenneté « pure » (celle des autochtones) et en citoyenneté d'emprunt (celle-là qui, d'ores et déjà précarisée, n'est guère à l'abri de la déchéance). Face aux situations périlleuses si caractéristiques de l'âge, la question, du moins en apparence, n'est plus de savoir comment concilier l'exercice de la vie et de la liberté avec la connaissance de la vérité et la sollicitude pour autre que soi. Elle est désormais de savoir comment, dans une sorte de jaillissement primitif, actualiser la volonté de puissance en usant de moyens mi-cruels et mi-vertueux.

Du coup, la guerre ne s'est pas seulement installée comme fin et comme nécessité dans la démocratie, mais aussi dans le politique et dans la culture. Elle est devenue remède et poison – notre *pharmakon*. La transformation de la guerre en *pharmakon* de notre époque a, en retour, libéré des passions funestes qui, petit à petit, poussent nos sociétés à sortir de la démocratie et à se transformer en sociétés de l'inimitié, comme ce fut le cas sous la colonisation. Cette reconduction planétaire de la relation coloniale et ses multiples reconfigurations dans les conditions contemporaines n'épargnent guère les sociétés du Nord. La guerre contre la terreur et l'instauration d'un « état d'exception » à l'échelle mondiale ne font que l'amplifier.

Or qui aujourd'hui pourrait véritablement traiter de la guerre en tant que *pharmakon* de notre temps sans convoquer Frantz Fanon à l'ombre duquel cet essai a été écrit ? La guerre coloniale – puisque c'est surtout d'elle dont il parle – est finalement sinon la matrice en dernière instance du *nomos* de la Terre, du moins l'un des moyens

privilegiés de son institutionnalisation. Guerres de conquête et d'occupation et, en bien des aspects, guerres d'extermination, les guerres coloniales furent en même temps des guerres de siège tout autant que des guerres étrangères et des guerres raciales. Mais comment oublier qu'elles avaient par ailleurs des aspects de guerres civiles, de guerres de défense, lorsque les guerres de libération n'appelaient pas en retour les guerres dites « contre-insurrectionnelles » ? En vérité emboîtement de guerres enchaînées les unes aux autres, causes et conséquences les unes des autres, c'est la raison pour laquelle elles donnèrent lieu à tant de terreur et d'atrocités. C'est aussi la raison pour laquelle elles provoquèrent, chez ceux et celles qui les subirent ou y prirent part, tantôt la croyance en une toute-puissance illusoire, et tantôt l'épouvante et l'évanouissement pur et simple du sentiment d'exister.

Comme la plupart des guerres contemporaines – la guerre contre la terreur et les diverses formes d'occupation y compris –, les guerres coloniales furent des guerres d'extraction et de prédation. De tous les côtés, celui des vaincus comme celui des vainqueurs, elles menèrent invariablement à la ruine de quelque chose d'infigurable, presque sans nom, si difficile à prononcer – comment reconnaît-on, à travers le visage de l'ennemi que l'on cherche à abattre mais dont on pourrait également soigner les blessures, un autre visage de l'homme dans sa pleine humanité, et donc semblable au nôtre (chapitre 3) ? Elles libérèrent des forces passionnelles qui décuplèrent, en retour, la faculté des hommes à se diviser. Elles obligèrent les uns à avouer plus ouvertement que par le passé leurs désirs les plus réprimés et à communiquer plus directement qu'auparavant avec leurs mythes les plus obscurs. À d'autres, elles offrirent la possibilité de sortir de leur sommeil abyssal, d'éprouver peut-être pour la première et unique fois la puissance d'être du monde environnant et, au passage, d'endurer leurs propres vulnérabilité et inachèvement. Brutalement exposés à la souffrance de tiers inconnus, d'autres, enfin, se laissèrent toucher et affecter. À l'appel de ces innombrables corps de douleur, ils sortirent soudain du cercle de l'indifférence dans lequel ils s'étaient, jusqu'alors, murés.

Face au pouvoir colonial et à la guerre du même nom, Fanon avait compris qu'il n'y avait de sujet que vivant (chapitre 3). En tant que vivant, le sujet était d'emblée ouvert au monde. C'est en comprenant la vie des autres vivants et des non-vivants qu'il comprenait la sienne ; qu'il existait lui-même comme forme vivante ; et qu'il pouvait dès lors corriger l'asymétrie de la relation, y introduire une dimension de réciprocité et apporter du soin à l'humanité. D'autre part, Fanon considérait le geste soignant comme une pratique de re-symbolisation dans laquelle se jouait toujours la possibilité de la réciprocité et de la

mutualité (la rencontre authentique avec d'autres). Au colonisé qui refusait d'être castré, il conseilla de tourner le dos à l'Europe, c'est-à-dire de commencer par soi-même, de se tenir debout hors des catégories qui le maintenaient courbé. La difficulté n'était pas seulement d'avoir été assigné à une race, mais d'avoir intériorisé les termes de cette assignation ; d'en être arrivé à désirer la castration et à s'en faire le complice. Car la fiction que l'Autre avait fabriquée à son sujet, tout ou presque tout incitait le colonisé à l'habiter comme sa peau et sa vérité.

À l'opprimé qui cherchait à se débarrasser du fardeau de la race, Fanon proposa donc un long chemin de cure. Cette cure commençait par et dans le langage et la perception, par la connaissance de cette réalité fondamentale selon laquelle devenir homme dans le monde, c'était accepter d'être exposé à autrui. La cure se poursuivait par un colossal travail sur soi, par de nouvelles expériences du corps, du mouvement, de l'être-ensemble (voire de la communion) comme ce fond commun que l'homme a de plus vivant et de plus vulnérable et, éventuellement, par l'exercice de la violence. Cette violence était dirigée contre le système colonial. L'une des particularités de ce système était de manufacturer une gamme de souffrances qui n'appelaient en réponse ni prise de responsabilité, ni sollicitude, ni sympathie et, souvent, ni pitié. Au contraire, tout était mis en œuvre pour émousser toute capacité pour qui que ce soit de souffrir à cause de la souffrance des indigènes, d'être affecté par celle-ci. Davantage encore, la violence coloniale avait pour fonction de capter la force du désir chez l'assujéti et de la détourner vers des investissements improductifs. En prétendant vouloir le bien de l'indigène à sa place, l'appareil colonial ne cherchait pas seulement à bloquer son désir de vie. Il visait à atteindre et à diminuer ses capacités de s'estimer soi-même comme agent moral.

C'est à cet ordre que s'opposa résolument la pratique politique et clinique de Fanon. Mieux que d'autres, il avait mis le doigt sur l'une des grandes contradictions héritées de l'ère moderne, mais que son époque peinait à dénouer. Le vaste mouvement de repeuplement du monde inauguré à l'orée des Temps modernes s'était soldé par une massive « prise des terres » (la colonisation), sur une échelle et grâce à des techniques jamais connues auparavant dans l'histoire de l'humanité. Loin de conduire à une planétarisation de la démocratie, la ruée vers les terres neuves avait débouché sur un nouveau droit (*nomos*) de la Terre dont la principale caractéristique était de consacrer la guerre et la race comme les deux sacrements privilégiés de l'histoire. La sacramentalisation de la guerre et de la race dans les hauts fourneaux du colonialisme en fit à la fois l'antidote et le poison de la modernité, son double *pharmakon*.

Dans ces conditions, pensait Fanon, la décolonisation en tant qu'événement politique *constituant* ne pouvait guère se priver de la violence. Dans tous les cas, force active primitive, celle-ci préexistait à son avènement. La décolonisation consistait en la mise en mouvement d'un corps animé, capable de s'expliquer exhaustivement et dans un choc sans réserve avec tout ce qui, lui étant antérieur et extérieur, l'empêchait d'advenir à son concept. Cependant, aussi créatrice qu'elle devait l'être, la violence pure et illimitée n'était jamais entièrement à l'abri d'un possible aveuglement. Bloquée dans une stérile répétition, elle pouvait, à tout moment, dégénérer et son énergie mise au service de la destruction pour la destruction.

De son côté, le geste médical n'avait pas pour fonction première l'éradication absolue de la maladie ou la suppression de la mort et l'avènement de l'immortalité. L'homme malade était l'homme sans famille, sans amour, sans relations humaines et sans communion avec une communauté. C'était l'homme privé de la possibilité d'une rencontre authentique avec d'autres hommes avec lesquels il ne partageait pas, *a priori*, des liens de descendance ou d'origine (chapitre 3). Ce *monde des hommes sans lien* (ou des hommes qui n'aspirent qu'à se mettre en congé des autres) est encore avec nous, bien que sous des configurations sans cesse changeantes. Il est avec nous dans les méandres du renouveau judéophobe et de son pendant mimétique, l'islamophobie. Il est avec nous, sous la forme du désir d'apartheid et d'endogamie qui tараude notre époque, nous plongeant dans un rêve hallucinatoire, celui de la « communauté sans étrangers ».

À peu près partout, la loi du sang, la loi du talion et le devoir de race – les deux suppléments constitutifs du nationalisme atavique – refont surface. La violence jusque-là plus ou moins cachée des démocraties remonte à la surface, dessinant un cercle mortifère qui enserre l'imagination et duquel il est de plus en plus difficile de sortir. L'ordre politique, à peu près partout, se reconstitue en tant que forme d'organisation pour la mort. Petit à petit, une terreur d'essence moléculaire et prétendument défensive cherche à se légitimer en brouillant les rapports entre la violence, le meurtre et la loi, la foi, le commandement et l'obéissance, la norme et l'exception, ou encore la liberté, la traque et la sécurité. Il ne s'agit plus, par le droit et la justice, d'exclure le meurtre des comptes de la vie en commun. À chaque fois, c'est la mise suprême qu'il s'agit de risquer. Ni l'*homme-de-terreur* ni l'homme terrorisé, tous les deux les nouveaux substituts du citoyen, ne renient le meurtre. Au contraire, lorsqu'ils ne croient pas tout simplement en la mort (donnée ou reçue), ils la tiennent pour la garantie ultime d'une histoire trempée au fer et à l'acier – l'histoire de l'Être.

L'irréductibilité du lien humain, la non-séparabilité de l'humain et

des autres vivants, la vulnérabilité de l'homme en général et de l'homme malade de la guerre en particulier, ou encore le soin requis pour écrire le vivant dans la durée – Fanon porta de bout en bout ces préoccupations aussi bien dans sa pensée que dans sa praxis. C'est de ces interrogations dont il est question, de biais et sous des figures changeantes, dans les chapitres qui suivent. Fanon ayant fait preuve d'une sollicitude particulière à l'égard de l'Afrique et ayant définitivement lié son sort à celui du continent, il était normal que l'Afrique occupe une place de premier plan dans cette réflexion (chapitre 4).

Il y a en effet des noms qui, ne renvoyant guère à la chose, passent par-dessus ou à côté d'elle. Ils jouent une fonction de défiguration et de travestissement. C'est la raison pour laquelle la chose, la vraie, tend à résister aussi bien au nom qu'à toute traduction. Non pas parce qu'elle serait revêtue d'un masque, mais parce que sa force de prolifération est telle que tout qualificatif devient tout à coup superflu. C'était, pour Fanon, le cas de l'Afrique et de son masque, le Nègre. Entité fourre-tout, vaseuse et sans poids ni relief historique, au sujet de laquelle n'importe qui pouvait à peu près dire n'importe quoi sans que cela prête à aucune conséquence ? Ou force propre en même temps que projet capable, de par ses propres réserves de vie, d'advenir à son concept et de s'écrire elle-même en ce nouvel âge planétaire ?

Afin de rendre compte des mondes du vivant sans sombrer dans la répétition, Fanon prêta attention à l'expérience que les gens avaient des surfaces et des profondeurs, du monde des lumières et des reflets et du monde des ombres. S'agissant des significations dernières, il savait que c'est autant du côté des structures que du côté ténébreux de la vie qu'il fallait les chercher. D'où l'extraordinaire attention qu'il porta au langage, à la parole, à la musique, au théâtre, à la danse, à l'apparat, au décor et à toutes sortes d'objets techniques et de structures psychiques. Pour le reste, il ne s'agit guère, dans cet essai, de chanter des morts, mais d'évoquer de façon fragmentaire un grand penseur de la *transfiguration*.

Pour ce faire, l'on n'a rien trouvé de plus approprié qu'une écriture figurale, qui oscille entre le vertigineux, la dissolution et l'éparpillement. C'est une écriture faite de boucles entrecroisées, et dont les arêtes et les lignes chaque fois se rejoignent à leur point de fuite. On l'aura compris – dans cette écriture, la fonction de la langue est de ramener à la vie ce qui avait été abandonné aux puissances de la mort. Elle est de rouvrir l'accès aux gisements du futur, à commencer par le futur de ceux-là dont, il n'y a pas si longtemps, il était difficile de dire quelle était la part de l'humain et quelle était celle de l'animal, de l'objet, de la chose ou de la marchandise (chapitre 4).

Cet essai a été écrit au cours de mon long séjour au Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) à l'université du Witwatersrand (Johannesburg, Afrique du Sud).

Au cours de ces années, j'ai tiré le plus grand profit des échanges constants avec mes collègues Sarah Nuttall, Keith Breckenridge, Pamela Gupta, Sara Duff, Jonathan Klaaren, Cath Burns, et récemment, Hlonipa Mokoena et Shireen Hassim. Adam Habib, Tawana Kupe, Zeblon Vilakazi, Ruksana Osman et Isabel Hofmeyr n'ont eu cesse de prodiguer maints encouragements. Le séminaire postdoctoral que j'animais à WISER avec ma collègue Sue Van Zyl et auquel Charne Lavery, Claudia Gastrow, Joshua Walker, Sarah Duff, Kirk Side et Timothy Wright auront régulièrement contribué aura été un inestimable espace d'enquête et de créativité.

Paul Gilroy, David Theo Goldberg, Jean Comaroff, John Comaroff, Françoise Vergès, Éric Fassin, Laurent Dubois, Srinivas Aravamudan, Elsa Dorlin, Grégoire Chamayou, Ackbar Abbas, Dilip Gaonkar, Nadia Yala Kisukidi, Eyal Weizman, Judith Butler, Ghassan Hage, Ato Quayson, Souleymane Bachir Diagne, Adi Ophir, Célestin Monga, Siba Grovogui, Susan Van Zyl, Henry Louis Gates et Xolela Mangcu ont été des sources fécondes d'inspiration et, souvent sans le savoir, des interlocuteurs de tout premier plan.

Je remercie mes collègues du Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC), Leigh-Ann Naidoo, Zen Marie et Kelly Gillespie pour avoir été des compagnons si fidèles, ainsi que Najibha Deshmukh et Adila Deshmukh pour leur profonde amitié. Mon éditeur Hugues Jallon et son équipe, Pascale Iltis, Thomas Deltombe et Delphine Ribouchon, ont, comme à l'accoutumée, été d'un appui sans faille.

L'essai est dédié à un homme au-delà des noms, Fabien Éboussi Boulaga, et à deux amis indéfectibles, Jean-François Bayart et Peter L. Geschiere.

1. Chinua ACHEBE, *Le Monde s'effondre*, Présence africaine, Paris, 1973.

Chapitre 1

La sortie de la démocratie

L'objet de ce livre est de contribuer, à partir de l'Afrique où je vis et travaille (mais aussi à partir du reste du monde que je n'ai eu cesse d'arpenter), à une critique du temps qui est le nôtre – le temps du repeuplement et de la planétarisation du monde sous l'égide du militarisme et du capital et, conséquence ultime, le temps de la sortie de la démocratie (ou de son inversion). Pour mener à bien ce projet, l'on suivra une démarche transversale, attentive aux trois motifs de l'ouverture, de la traversée et de la circulation. Une telle démarche n'est fructueuse que si elle fait place à une *lecture à rebours* de notre présent.

Elle part du présupposé selon lequel toute déconstruction véritable du monde de notre temps commence par la pleine reconnaissance du statut forcément provincial de nos discours et du caractère nécessairement régional de nos concepts – et donc par une critique de toute forme d'universalisme abstrait. Elle s'efforce, ce faisant, de rompre avec l'air du temps dont on sait qu'il est à la fermeture et aux démarcations de toutes sortes, la frontière entre ici et là-bas, le proche et le lointain, l'intérieur et l'extérieur servant de ligne Maginot pour une grande partie de ce qui aujourd'hui passe pour la « pensée globale ». Or il ne peut y avoir de « pensée globale » que celle qui, tournant le dos à la ségrégation théorique, s'appuie de fait sur les archives de ce que Édouard Glissant appelait le « Tout-Monde ».

Retournement, inversion et accélération

Pour les besoins de la réflexion que l'on esquisse ici, quatre traits caractéristiques du temps qui est le nôtre méritent d'être mis en relief. Le premier est le rétrécissement du monde et le repeuplement de la Terre à la faveur du basculement démographique qui, désormais, opère à l'avantage des mondes du Sud. Le déracinement géographique et culturel, puis la relocation volontaire ou l'implantation forcée de populations entières sur de vastes territoires auparavant habités exclusivement par des peuples autochtones furent des événements

décisifs de notre avènement à la modernité¹. Sur le versant atlantique de la planète, deux moments significatifs, liés à l'expansion du capitalisme industriel, rythmèrent ce processus de redistribution planétaire des populations.

Il s'agit de la colonisation (entamée au début du xvi^e siècle avec la conquête des Amériques) et de la traite des esclaves nègres. Aussi bien le commerce négrier que la colonisation coïncidèrent en grande partie avec la formation de la pensée mercantiliste en Occident, quand ils n'en furent pas purement et simplement aux origines². Le commerce négrier fonctionnait à l'hémorragie et à la ponction des bras les plus utiles et des énergies les plus vitales des sociétés pourvoyeuses d'esclaves.

Dans les Amériques, la main-d'œuvre servile d'origine africaine fut mise au travail, dans le cadre d'un vaste projet de soumission de l'environnement aux fins de sa mise en valeur rationnelle et rentable. À plusieurs égards, le régime de la plantation fut, avant tout, celui des forêts et des arbres qu'il fallut couper, brûler et raser régulièrement ; du coton ou de la canne à sucre qui devait remplacer la nature préexistante, des paysages anciens qu'il fallut remodeler, des formations végétales antérieures qu'il fallut détruire, et d'un écosystème qu'il fallut remplacer par un agrosystème³. La plantation n'était cependant pas qu'un dispositif économique. Pour les esclaves transplantés dans le Nouveau Monde, elle était aussi la scène où se jouait un autre commencement. Ici, débutait une vie désormais vécue selon un principe pour l'essentiel racial. Mais, loin de n'être qu'un pur signifiant biologique, la race ainsi entendue renvoyait à un corps sans monde et hors sol, un corps d'énergie combustible, une sorte de double de la nature que l'on pouvait, par le travail, transformer en stock ou fonds disponible⁴.

La colonisation fonctionnait, quant à elle, à l'excrétion de ceux et celles qui, à plusieurs égards, étaient jugés superflus, en excédent au sein des nations colonisatrices. C'était le cas, en particulier, des pauvres à la charge de la société et des vagabonds et délinquants dont on pensait qu'ils nuisaient à la nation. Elle était une technologie de régulation des mouvements migratoires. Nombreux étaient ceux qui, à l'époque, estimaient que cette forme de la migration profiterait en dernière instance aux pays de départ. « Non seulement un grand nombre d'hommes qui vivent maintenant dans l'oisiveté ici, et représentent un poids, une charge et ne rapportent pas à ce royaume, seront mis de ce fait au travail, mais aussi leurs enfants âgés de douze ou quatorze ans, ou en dessous, seront éloignés de l'oisiveté, en faisant mille sortes de choses futiles, qui seront peut-être de bonnes marchandises pour ce pays », écrivait, par exemple, Antoine de Montchrestien dans son *Traité d'économie politique* au début du

XVII^e siècle. Et encore plus, ajoutait-il, « nos femmes oisives [...] seront employées en arrachant, teignant et séparant des plumes, en tirant, battant et travaillant le chanvre, et en cueillant le coton, et diverses choses à la teinture ». Les hommes pourront, de leur côté, « s'employer en travaillant dans les mines, et dans les activités de labour, et même en chassant la baleine [...] en plus de la pêche à la morue, au saumon, au hareng, et en abattant des arbres », concluait-il⁵.

Du XVI^e au XIX^e siècle, ces deux modalités de repeuplement de la planète par la prédation humaine, l'extraction des richesses naturelles et la mise au travail de groupes sociaux subalternes constituèrent des enjeux économiques, politiques et à bien des égards philosophiques majeurs de la période⁶. Aussi bien la théorie économique que la théorie de la démocratie furent en partie construites sur la défense ou sur la critique de l'une ou de l'autre de ces deux formes de redistribution spatiale des populations⁷. Celles-ci, en retour, furent à l'origine de maints conflits et guerres de répartition ou d'accaparement. Résultat de ce mouvement de portée planétaire, une nouvelle partition de la Terre vit le jour avec, au centre, les puissances occidentales et, à l'extérieur ou aux marges, des périphéries – domaines de la lutte à outrance et voués à l'occupation et au pillage.

Encore faut-il tenir compte de la distinction généralement de mise entre la colonisation commerciale – ou encore des comptoirs – et la colonisation de peuplement proprement dite. Certes, dans les deux cas, l'on considérerait que l'enrichissement de la colonie – toute colonie – n'avait de sens que s'il contribuait à l'enrichissement de la métropole. La différence, cependant, résidait dans le fait que la colonie de peuplement était conçue comme une extension de la nation tandis que la colonie de comptoir ou d'exploitation n'était qu'une manière d'enrichir la métropole par le biais d'un commerce asymétrique, inéquitable, quasiment sans aucun investissement lourd sur place.

Par ailleurs, la mainmise sur les colonies d'exploitation était théoriquement vouée à une fin, et l'implantation des Européens dans ces lieux tout à fait provisoire. Dans le cas des colonies de peuplement, la politique de migration visait à conserver dans le giron de la nation des gens que l'on aurait perdus s'ils étaient restés parmi nous. La colonie servait d'exutoire à ces indésirables, des catégories de la population « dont les crimes et les débauches » auraient pu être « rapidement destructeurs », ou dont les besoins les auraient poussées en prison ou les auraient forcées à mendier, tout en les rendant inutiles pour le pays. Cette scission de l'humanité en populations « utiles » et « inutiles » – « excédentaires » et « superflues » – est demeurée la règle, l'utilité se mesurant, pour l'essentiel, à la capacité de déploiement de la force de travail.

Pour le reste, le repeuplement de la Terre aux débuts de l'ère moderne ne passe pas seulement par la colonisation. Migrations et mobilité s'expliquent également par des facteurs religieux. Au cours de la période 1685-1730, au lendemain de la révocation de l'édit de Nantes, environ 170 000 à 180 000 huguenots fuient la France. L'émigration religieuse touche bien d'autres communautés. En réalité, différents types de circulations internationales s'imbriquent, qu'il s'agisse des juifs portugais dont les réseaux commerciaux s'articulent autour des grands ports européens de Hambourg, Amsterdam, Londres ou Bordeaux ; des Italiens qui investissent le monde de la finance, du négoce ou des métiers hautement spécialisés du verre et des produits de luxe ; voire des soldats, mercenaires, ingénieurs qui, à la faveur des multiples conflits de l'époque, passent allègrement d'un marché de la violence à un autre⁸.

À l'aube du ^{XXI}e siècle, la traite des esclaves et la colonisation des régions lointaines du globe ne sont plus les moyens par lesquels s'effectue le repeuplement de la Terre. Le travail, dans son acception traditionnelle, n'est plus nécessairement le moyen privilégié de formation de la valeur. Le moment est néanmoins à l'ébranlement, aux grandes et petites dislocations et transferts, bref à de nouvelles figures de l'exode⁹. Les nouvelles dynamiques circulatoires et la formation des diasporas passent en grande partie par le commerce ou le négoce, les guerres, les désastres écologiques et les catastrophes environnementales, et les transferts culturels de toutes sortes.

Le vieillissement accéléré des ensembles humains des riches nations du monde représente, de ce point de vue, un événement d'une portée considérable. Il est l'inverse des excédents démographiques typiques du ^{XIX}e siècle que l'on vient d'évoquer. La distance géographique en tant que telle ne représente plus un obstacle à la mobilité. Les grandes routes de la migration se diversifient et des dispositifs chaque fois plus sophistiqués de contournement des frontières se mettent en place. Du coup, si, centripètes, les flux migratoires s'orientent vers plusieurs directions simultanément, l'Europe et les États-Unis en particulier n'en demeurent pas moins des points de fixation majeurs des multitudes en mouvement – en particulier celles qui viennent des centres de pauvreté de la planète. Ici surgissent de nouvelles agglomérations et se construisent, en dépit de tout, de nouvelles Cités polynationales. À l'épreuve des nouvelles circulations internationales apparaissent, petit à petit et sur l'ensemble de la planète, divers assemblages de territoires mosaïques.

Ce nouvel essaimage – qui vient s'ajouter aux vagues antérieures de migrations en provenance du Sud – brouille les critères d'appartenance nationale. Appartenir à la nation n'est plus seulement une affaire d'origine, mais aussi de choix. Une masse sans cesse

croissante de gens participe désormais de plusieurs types de nationalités (nationalité d'origine, de résidence, de choix) et d'attachements identitaires. Dans certains cas, ils sont sommés de se décider, de se fondre dans la population en mettant un terme aux doubles fidélités ; ou, en cas de délit mettant en péril l'« existence de la nation », de courir le risque d'être déchu de la nationalité d'accueil¹⁰.

Davantage encore, au cœur du repeuplement – en cours – de la Terre ne se trouvent pas uniquement les humains. Les occupants du monde ne se limitent plus aux seuls êtres humains. Plus que jamais, ils incluent nombre d'artefacts et toutes les espèces vivantes, organiques et végétales. Il n'y a pas jusqu'aux forces géologiques, géomorphologiques et climatologiques qui ne complètent la panoplie des nouveaux habitants de la Terre¹¹. Certes, ne s'agit-il pas d'êtres ni de groupes ou de familles d'étants en tant que tels. À la limite, il ne s'agit ni de l'environnement ni de la nature. Il s'agit d'agents et de milieux de vie – l'eau, l'air, la poussière, les microbes, les termites, les abeilles, les insectes –, des auteurs de relations spécifiques. Nous sommes donc passés de la *condition humaine* à la *condition terrestre*.

Le deuxième trait caractéristique de notre temps est la redéfinition – en cours – de l'humain dans le cadre d'une écologie générale et d'une géographie désormais élargie, sphérique, irréversiblement planétaire. De fait, le monde n'est plus seulement considéré comme un artefact que l'homme fabrique. Sorti de l'âge de la pierre et de l'argent, du fer et de l'or, l'homme pour sa part tend aujourd'hui à devenir plastique. L'avènement de l'homme plastique et de son corollaire, le sujet digital, va directement à l'encontre de nombre de convictions tenues, jusque récemment, pour d'immuables vérités.

Ainsi de la croyance selon laquelle il existerait un « propre de l'homme », un « homme générique » qui serait séparable de l'animal ou du monde végétal ; ou encore que la Terre qu'il habite et exploite ne serait qu'un objet passif de ses interventions. Ainsi, également, de l'idée selon laquelle de toutes les espèces vivantes, le « genre humain » serait le seul à s'être en partie affranchi de son animalité. Les chaînes de la nécessité biologique ayant été brisées, il se serait hissé presque à hauteur du divin. À rebours de ces articles de foi et de bien d'autres, l'on admet désormais qu'au sein de l'univers, le genre humain en particulier n'est qu'une partie d'un ensemble plus vaste de sujets vivants, lesquels incluent les animaux, les végétaux et autres espèces.

Si l'on s'en tient à la biologie et à l'ingénierie génétique, il n'y aurait, à proprement parler, aucune « essence de l'homme » à sauvegarder et aucune « nature de l'homme » à protéger. Ceci étant, il n'y aurait presque aucune limite à la modification de la structure biologique et génétique de l'humanité. Au fond, en se livrant à des

manipulations génétiques et germinales, il est tout à fait possible, pense-t-on, non seulement d'« augmenter » l'être humain (*enhancement*) mais aussi, dans un acte spectaculaire d'autocréation, de produire le vivant par la technomédecine.

Le troisième trait constitutif de l'époque est l'introduction généralisée d'outils et de machines calculants ou computationnels dans tous les aspects de la vie sociale. La puissance et l'ubiquité du phénomène numérique aidant, il n'existe plus de séparation étanche entre l'écran et la vie. La vie se passe désormais sur l'écran et l'écran est devenu la forme plastique et simulée du vivant qui, par ailleurs, peut désormais être saisi par un code. Au demeurant, « ce n'est plus par la confrontation au portrait ou à la figure du double que présente le miroir que s'éprouve le sujet, mais par la construction d'une forme de présence du sujet plus proche du calque et de l'ombre portée¹² ».

Du coup se trouve forclosée une partie du travail de subjectivation et d'individuation par lequel, récemment encore, tout être humain devenait une personne dotée d'une identité plus ou moins indexable. Qu'on le veuille ou non, l'ère serait donc à la plasticité, à la pollinisation et à toutes sortes de greffes – plasticité du cerveau, pollinisation de l'artificiel et de l'organique, manipulations génétiques et greffes informatiques, appareillage toujours plus étroit de l'humain à la machine. Toutes ces mutations ne donnent pas seulement libre cours au rêve d'une vie véritablement illimitée. Elles font désormais du pouvoir sur le vivant – ou encore de la capacité d'altérer volontairement l'espèce humaine – la forme sans doute absolue du pouvoir.

L'articulation entre la capacité d'altérer volontairement l'espèce humaine – voire d'autres espèces vivantes et autres matériaux en apparence inertes – et le pouvoir du capital constitue le quatrième trait marquant du monde de notre temps. La puissance du capital – à la fois force vivante et créatrice (lorsqu'il s'agit d'étendre les marchés et d'accumuler des profits) et processus sanglant de dévoration (lorsqu'il s'agit de détruire sans retour la vie des étants et des espèces) – a été décuplée à partir du moment où les marchés boursiers ont choisi de s'appuyer sur des intelligences artificielles pour optimiser le mouvement des liquidités. Parce que la plupart de ces opérateurs à haute fréquence utilisent des algorithmes de pointe pour traiter la masse des informations échangées sur les marchés boursiers, ils fonctionnent à des échelles microtemporelles inaccessibles à l'homme. Aujourd'hui, le temps de transfert de l'information entre la Bourse et l'opérateur est calculé en millisecondes. Couplée à d'autres facteurs, cette extraordinaire compression du temps a conduit au paradoxe qu'est, d'un côté, la spectaculaire augmentation de la fragilité et de l'instabilité des marchés et, de l'autre, leur pouvoir

quasi illimité de destruction.

La question qui se pose désormais est donc de savoir s'il est encore possible d'empêcher les modes d'exploitation de la planète de basculer dans la destruction absolue. Cette question est d'autant plus actuelle que la symétrie entre le marché et la guerre n'a jamais été autant manifeste qu'aujourd'hui. La guerre aura été la matrice du développement technologique au cours des siècles précédents. Toutes sortes d'appareils militaires continuent de jouer ce rôle aujourd'hui, en plus de celui du marché qui, à son tour, fonctionne plus que jamais sur le modèle de la guerre¹³ – mais une guerre qui oppose désormais des espèces entre elles, et la nature aux êtres humains. Cette étroite imbrication du capital, des technologies numériques, de la nature et de la guerre, et les nouvelles constellations de puissance qu'elle rend possibles est, sans nul doute, ce qui menace le plus directement l'idée du politique qui, jusque-là, servait de soubassement à cette forme de gouvernement qu'est la démocratie.

Le corps nocturne de la démocratie

Cette idée était relativement simple : il n'y a pas de fondement (ou de socle immuable) à la communauté des hommes qui serait par principe soustraite au débat. La communauté est politique dans la mesure où, consciente de la contingence de ses fondements et de leur violence latente, elle est disposée à remettre sans cesse en jeu ses origines. Elle est démocratique dans la mesure où, cette ouverture permanente sur le large ayant été garantie, la vie de l'État acquiert un caractère public ; les pouvoirs sont placés sous le contrôle des citoyens ; et ces derniers sont libres de chercher et de faire valoir, sans cesse et chaque fois qu'il le faut la vérité, la raison, la justice et le bien commun. À l'idéal de la force, aux états de fait (l'arbitraire politique) et au goût du secret s'opposent désormais les notions d'égalité, d'état de droit et de publicité. De fait, il ne suffit plus d'invoquer ses mythes d'origine pour légitimer l'ordre démocratique dans les sociétés contemporaines.

Au demeurant, si la force des démocraties modernes a toujours découlé de leur capacité à se réinventer et à inventer constamment non seulement leur forme, mais aussi leur idée ou concept, c'était souvent au prix de la dissimulation ou de l'occultation de leurs origines dans la violence. L'histoire de cette entreprise simultanée d'invention et réinvention, de dissimulation et d'occultation est on ne peut plus paradoxale, voire chaotique. Elle montre, dans tous les cas, à quel point l'ordre démocratique, dans la diversité de ses trajectoires, est notoirement équivoque.

D'après le récit consacré, les sociétés démocratiques seraient des sociétés pacifiées. C'est ce qui les distinguerait des sociétés de guerriers. La brutalité et la violence physique y auraient été sinon bannies, du moins maîtrisées. Du fait du monopole de la force au profit de l'État et de l'intériorisation des contraintes par les individus, le corps à corps par lequel s'exprimait la violence physique dans la société médiévale jusqu'à la Renaissance aurait cédé la place à l'autocontrainte, à la retenue et à la civilité. Cette nouvelle forme de gouvernement des corps, des conduites et des affects aurait conduit à la pacification des espaces sociaux.

À la violence des corps se serait substituée la force des formes. La régulation des comportements, le gouvernement des conduites, la prévention du désordre et de la violence s'effectueraient dorénavant par le biais de rituels pleinement acceptés¹⁴. En imposant une distance entre individus, formes et rituels contribueraient à une civilisation des mœurs par les mœurs. Du coup, les sociétés démocratiques ne reposeraient point, comme les régimes monarchiques ou tyranniques, sur le principe de l'obéissance à l'égard d'un homme fort, seul capable d'octroyer à la société la possibilité de se discipliner. Dans une large mesure, leur force résiderait dans la force de leurs formes¹⁵.

L'idée selon laquelle la vie en démocratie serait fondamentalement paisible, policée et dénuée de violence (y compris sous la forme de la guerre et de la dévastation) ne résiste guère à l'examen. Il est vrai, l'émergence et la consolidation de la démocratie sont allées de pair avec maintes tentatives visant à contrôler la violence individuelle, à la réglementer, à la réduire, voire à en supprimer les manifestations les plus spectaculaires et les plus abjectes à coups de réprobation morale ou par des sanctions juridiques.

Mais la brutalité des démocraties n'a jamais été que feutrée. Dès leur origine, les démocraties modernes ont toujours fait preuve de tolérance à l'égard d'une certaine violence politique, y compris illégale. Elles ont intégré dans leur culture des formes de brutalité portées par une gamme d'institutions privées agissant en surplomb de l'État, qu'il s'agisse des corps francs, des milices et autres formations paramilitaires ou corporatistes.

Pendant longtemps, les États-Unis furent un État et une *démocratie à esclaves*. W.E.B. Du Bois rappelle, dans son *Black Reconstruction*, le paradoxe au cœur de cette nation qui, dès sa naissance, proclame l'égalité des hommes ; dont le gouvernement est supposé tirer son pouvoir du consentement des gouvernés ; mais qui, par la pratique de l'esclavage, s'accommode d'une disjonction morale absolue¹⁶. À l'orée des années 1830, les États-Unis comptent en effet près de deux millions de Nègres. Ces derniers représentent 11,6 % de la population en 1900. Leur sort est étroitement lié à celui des Blancs sans que les

conditions respectives des uns et des autres, encore moins leur avenir, se confondent. Comme l'ont remarqué maints historiens, il est aussi difficile aux deux groupes de se séparer complètement que de s'unir. Au regard du droit, les esclaves sont dans la position de l'étranger au sein d'une société de semblables. Être né aux États-Unis (cas de 90 % d'entre eux en 1860) ou procéder d'une descendance mixte (13 % d'entre eux à la même période) ne change rien à l'état de bassesse auquel ils sont réduits, ni à l'ignominie dont ils sont frappés, et qui est transmise de génération en génération, sous la forme d'un héritage empoisonné.

La démocratie à esclaves se caractérise donc par sa bifurcation. En son sein coexistent deux ordres – une *communauté des semblables* régie, du moins théoriquement, par la loi de l'égalité et une *catégorie de non-semblables*, ou encore de *sans-parts* elle aussi instituée par la loi. A *priori*, les sans-parts n'ont aucun droit à avoir des droits. Ils sont régis par la loi de l'inégalité. Cette inégalité et la loi qui l'institue et en est le socle est fondée sur le préjugé de race. Aussi bien le préjugé lui-même que la loi qui le fonde permettent de maintenir une distance quasi infranchissable entre la communauté des semblables et ses autres. Si tant est qu'elle est une communauté, la démocratie à esclaves ne peut être qu'une *communauté de séparation*.

« Dans presque tous les États où l'esclavage est aboli », note ainsi Alexis de Tocqueville en 1848, on a donné au Nègre des droits électoraux ; mais s'il se présente pour voter, il court le risque de la vie. Opprimé, il peut se plaindre, mais il ne trouve que des Blancs parmi ses juges. La loi cependant lui ouvre le banc des jurés, mais le préjugé l'en repousse. Son fils est exclu de l'école où vient s'instruire le descendant des Européens. Dans les théâtres, il ne saurait, au prix de l'or, acheter le droit de se placer à côté de celui qui fut son maître ; dans les hôpitaux, il gît à part. On permet au Noir d'implorer le même Dieu que les Blancs, mais non de le prier au même autel. Il a ses prêtres et ses temples. On ne lui ferme point les portes du ciel : à peine cependant si l'inégalité s'arrête au bord de l'autre monde. Quand le Nègre n'est plus, on jette ses os à l'écart, et la différence des conditions se retrouve jusque dans l'égalité de la mort¹⁷. »

Dans la démocratie à esclaves, les non-semblables ne peuvent réclamer « la possession d'un seul endroit du sol¹⁸ ». Du reste, la hantise des démocraties à esclaves n'est pas seulement de les tenir soigneusement à l'écart. Elle est surtout de savoir comment se délivrer d'eux, leur faire quitter volontairement le pays, ou s'il le faut, les déporter en masse¹⁹. Et si d'aventure l'on consent de temps en temps à les élever jusqu'à nous, voire à nous mêler avec eux, c'est précisément pour ensuite pouvoir les « rejeter dans la poussière²⁰ », cet état naturel des races avilies. Car l'esclave n'est pas un sujet de droit, mais une

marchandise comme toutes les autres. La scène la plus dramatique de ce rejet dans la poussière est le lynchage. Celui-ci représente une forme grandiose, grotesque et exhibitionniste de la cruauté raciste. Il a lieu non derrière les murs d'enceinte d'une prison, mais dans l'espace public²¹. À travers la publicité des exécutions, la démocratie raciste met en scène une insoutenable brutalité et enflamme les émotions d'échafaud. En tant que technique du pouvoir raciste, le rituel exécutif a pour objectif de semer la terreur dans les esprits de ses victimes et de revivifier les pulsions mortifères qui forment le sous-bassement de la suprématie blanche²².

Grand propriétaire d'esclaves, Thomas Jefferson était particulièrement conscient du dilemme que posaient le régime de la plantation et le statut servile dans une société dite libre. Il n'eut de cesse de s'apitoyer sur « l'influence malheureuse que cette institution [l'esclavage] exerce sur les manières de notre peuple ». La pratique esclavagiste était en effet, à ses yeux, l'équivalent de la licence absolue. Elle conduisait à l'exercice perpétuel des passions les plus immaîtrisables. Part maudite de la démocratie américaine, l'esclavage était la manifestation du despotisme corrompu et impénitent, lequel reposait sur l'abjecte dégradation de ceux que l'on avait asservis²³. La plantation est en effet un tiers lieu où les formes les plus spectaculaires de la cruauté ont libre cours, qu'il s'agisse des atteintes au corps, de la torture ou des exécutions sommaires.

Grâce à l'argent amassé par les planteurs des Indes occidentales, l'Angleterre du XVIII^e siècle peut financer la culture naissante du goût, les galeries d'art et les cafés, lieux par excellence d'apprentissage de la civilité. Des barons coloniaux à l'instar de William Beckford, des plantocrates tels que Joseph Addison, Richard Steele ou Christopher Carrington assurent le patronage des institutions culturelles. Ils passent des commissions aux artistes, architectes et compositeurs. Civilité et consommation de produits de luxe allant de pair, le café, le sucre et les épices deviennent des ingrédients nécessaires à vie de l'homme policé. Entre-temps, barons coloniaux et nababs indiens recyclent des fortunes mal acquises dans le but de se refaire une identité d'aristocrate²⁴.

Enfin, la « civilisation des mœurs » est rendue possible grâce aux nouvelles formes d'enrichissement et de consommation inaugurées par les aventures coloniales. En effet, à partir du XVII^e siècle, le commerce extérieur est considéré comme la voie royale pour assurer la richesse des États. Alors que le contrôle des courants d'échanges internationaux passe désormais par la maîtrise des mers, la capacité à créer des rapports d'échange inégaux devient, quant à elle, un élément décisif de la puissance. Si l'or et l'argent d'outre-mer sont convoités par tous les États et par les diverses cours princières d'Europe, tel est

également le cas du poivre, de la cannelle, du clou de girofle, de la noix de muscade et autres épices. Mais c'est aussi le cas du coton, de la soie, de l'indigo, du café, du tabac, du sucre, des baumes, des liqueurs de toutes sortes, des gommes et des bois médicinaux que l'on achète au loin à des prix dérisoires et que l'on revend à des prix exorbitants sur les marchés européens.

Pour pacifier les mœurs, il importe en effet de s'emparer des colonies, d'établir des compagnies concessionnaires, et de consommer de plus en plus de produits en provenance de parties lointaines du monde. La paix civile en Occident dépend donc en grande partie des violences au loin, des foyers d'atrocités que l'on allume, des guerres de fiefs et autres massacres qui accompagnent l'établissement des places fortes et des comptoirs aux quatre coins de la planète. Elle dépend de l'approvisionnement en toiles pour les bateaux à voile, en mâts, bois de charpente, poix, lin et cordage, mais aussi en biens de luxe tels que la soie grège, les calicots peints et imprimés, le sel pour la conservation du poisson, la potasse et les colorants pour l'industrie textile, sans compter le sucre²⁵. En d'autres termes, l'envie, l'amour du luxe et autres passions ne font plus l'objet d'intempestives condamnations. Mais la satisfaction de ces nouveaux désirs dépend de l'institutionnalisation d'un régime d'inégalité à l'échelle planétaire. La colonisation est la roue principale de ce régime²⁶. À ce propos, l'historien Romain Bertrand suggère que l'État colonial « reste un État sur le pied de guerre²⁷ ». Ce disant, il ne se réfère pas seulement aux exactions commises lors des guerres de conquête, ni même à l'exercice d'une justice privée cruelle ou à la répression féroce des mouvements nationalistes. Il a en vue ce qu'il faut bien nommer la « politique coloniale de la terreur », c'est-à-dire le franchissement délibéré d'un seuil de violence et de cruauté qui s'abat sur ceux qui, au préalable, ont été privés de tout droit. Le désir de les mettre en pièces se traduit par la généralisation de pratiques telles que les incendies de villages et des plaines rizicoles, des exécutions de simples villageois pour l'exemple, le pillage des réserves collectives de nourriture et des greniers, des rafles d'une extrême brutalité parmi les civils ou la systématisation de la torture.

Système colonial et système esclavagiste représentent par conséquent le dépôt amer de la démocratie, cela même qui, selon une intuition jeffersonienne, corrompt le corps de la liberté et l'entraîne inexorablement vers la décomposition. Se relayant les uns les autres, ces trois ordres – l'ordre de la plantation, l'ordre de la colonie et l'ordre de la démocratie – ne se quittent jamais, à la manière de George Washington et de son esclave et compagnon William Lee ; ou encore Thomas Jefferson et son esclave Jupiter. L'un ajoute son aura à l'autre, dans un strict rapport de distance apparente et de proximité et

Mythologiques

La critique de la violence des démocraties n'est, quant à elle, pas neuve. Elle se donne directement à lire dans les contre-discours et pratiques de la lutte qui accompagnèrent son émergence, puis son triomphe au XIX^e siècle. Tel est, par exemple, le cas dans les diverses variantes du socialisme, l'autre idée neuve du XIX^e siècle ; ou encore dans l'anarchisme de la fin du XIX^e siècle et dans les traditions du syndicalisme révolutionnaire dans la France d'avant la Première Guerre mondiale et au lendemain de la crise de 1929.

L'une des questions fondamentales qui se posent à l'époque est de savoir si la politique peut être autre chose qu'une activité qui se rapporte à l'État et dans laquelle l'État est utilisé pour garantir les privilèges d'une minorité. L'autre est de savoir à quelles conditions les forces radicales visant à précipiter l'avènement de la société de l'avenir peuvent se prévaloir d'un droit à utiliser la violence pour assurer la réalisation de leurs utopies. Sur le plan philosophique, l'on se demande si l'humanité est capable de parvenir par elle-même, sans aucun recours à la transcendance, à un développement de ses capacités, à un accroissement de sa puissance d'agir, seul moyen pour l'histoire humaine de se produire elle-même.

Vers la fin du XIX^e siècle, la notion d'action directe fait son apparition. L'action directe est conçue comme une action violente menée indépendamment de toute médiation étatique. Elle a pour but de s'affranchir des contraintes qui empêchent les humains de communiquer avec leurs propres réserves d'énergie et, ce faisant, de s'autoproduire. La révolution en est l'exemple accompli. Manière d'éliminer violemment toute contre-force objective qui s'oppose à un changement des bases de la société, elle a pour but l'abolition des antagonismes de classes et l'avènement d'une société égalitaire.

La grève générale expropriatrice est un autre exemple, elle dont la visée est de mettre en place un autre mode de production. Cette sorte de conflictualité sans médiation proscrit, par définition, le compromis. Elle refuse, par ailleurs, toute conciliation. La révolution, pense-t-on, est un événement violent. Cette violence est planifiée. À l'occasion d'événements révolutionnaires, elle peut avoir pour cibles des personnes qui incarnent l'ordre en passe d'être renversé. Bien qu'inévitable, elle doit être endiguée et retournée contre les structures et les institutions. La violence révolutionnaire a en effet quelque chose d'irréductible. Elle vise la destruction et la liquidation d'un ordre établi – liquidation qui ne peut s'obtenir pacifiquement. Elle s'en

prend à l'ordre des choses plutôt qu'à celui des personnes²⁸.

L'anarchisme, sous ses différentes figures, se présente comme un dépassement de la démocratie notamment parlementaire²⁹. Les principaux courants anarchistes s'efforcent de penser le politique au-delà de la domination bourgeoise. Leur projet est d'en finir avec toute domination politique – la démocratie parlementaire en étant l'une des modalités. Chez Mikhaïl Bakounine par exemple, le dépassement de la démocratie bourgeoise passe par le dépassement de l'État, cette institution dont le propre est de viser avant tout sa propre conservation et celle des classes qui, l'ayant accaparé, désormais le colonisent. Le dépassement de l'État inaugure l'avènement de la « commune », figure par excellence de l'auto-organisation du social davantage encore que simple entité économique ou politique.

L'autre critique de la brutalité des démocraties est l'œuvre des syndicalistes révolutionnaires pour lesquels il ne s'agit pas tant de peser sur le système existant que de le détruire par la violence. La violence se distingue de la force. La force, écrit Georges Sorel, « a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne ». Elle cherche à « réaliser une obéissance automatique ». La violence, par contre, « tend à la destruction de cet ordre » et à « briser cette autorité »³⁰. De 1919 au début des années 1930 en France, maintes manifestations ouvrières visent expressément ce but. La plupart se soldent par des morts d'hommes, l'occupation de la rue, l'érection des barricades. Le cycle provocation/répression/mobilisation contribue à l'affirmation d'une identité de classe tout autant que les longs mouvements de grève et les affrontements successifs avec les forces de l'ordre. L'idée est que la violence prolétarienne est morale alors que celle de l'appareil d'État est réactionnaire. Près de deux décennies après la répression de la Commune et la dissolution de la 1^{ère} Internationale en 1876, l'anarchisme connaît son essor en France. La destruction de la propriété et la dépossession des possédants forment l'un de ses objectifs affichés et la terreur des opprimés l'une de ses armes. Dans les années 1890, celle-ci prend la forme d'actions d'éclat, au sein d'une économie du sacrifice – sacrifice à la cause prolétarienne³¹.

Ces critiques de la démocratie – articulées du point de vue des classes sociales qui originellement en subirent la brutalité en Occident même – sont relativement connues. L'on n'a, par contre, pas suffisamment insisté sur ses multiples généalogies et leur enchevêtrement. L'on a fait comme si l'histoire des démocraties modernes se ramenait à une histoire interne aux sociétés d'Occident et comme si, fermées sur elles-mêmes et sur le monde, ces sociétés étaient contenues dans les limites étroites de leur environnement immédiat. Or, tel n'a jamais été le cas. Le triomphe de la démocratie

moderne en Occident coïncide avec la période de son histoire au cours de laquelle cette région du monde est engagée dans un double mouvement de consolidation interne et d'expansion au-delà des mers. L'histoire de la démocratie moderne est, au fond, une histoire à deux visages, voire à deux corps – le corps solaire, d'une part, et le *corps nocturne*, d'autre part. L'empire colonial et l'État à esclaves – et plus précisément la plantation et le bagne – constituent les emblèmes majeurs de ce corps nocturne.

Le bagne en particulier est un lieu où sont purgées les peines d'exclusion. Ces peines visent autant à éloigner qu'à éliminer ceux et celles qui les subissent. Tel était, à l'origine, le cas des opposants politiques, des condamnés de droit commun aux travaux forcés, voire des délinquants récidivistes³². En France, la loi du 26 août 1792 institue, de fait, la déportation politique. Entre 1852 et 1854, les bagnes coloniaux connaissent un grand essor. Des envois massifs ont lieu au cours du XIX^e siècle en Guyane notamment, où des peines parfois légères de prison sont transformées en peines perpétuelles³³. À plusieurs égards, le bagne colonial préfigure la massification de l'enfermement typique de l'ère contemporaine – celle de la coercition extrême et généralisée et du confinement solitaire³⁴. La violence du traitement des prisonniers et les formes de privation auxquelles ils sont astreints mêlent deux logiques, celle de la neutralisation et celle de l'exil³⁵.

Au fond, dès ses origines, la démocratie moderne a besoin, pour dissimuler la contingence de ses fondements et la violence qui constitue ses dessous, de s'envelopper dans une structure quasi mythologique. On vient de le rappeler, l'ordre démocratique, l'ordre de la plantation et l'ordre colonial ont entretenu, pendant longtemps, des rapports de gémellité. Ces rapports furent loin d'être accidentels. Démocratie, plantation et empire colonial font objectivement partie d'une même matrice historique. Ce fait originaire et structurant est au cœur de toute compréhension historique de la violence de l'ordre mondial contemporain.

Pour bien appréhender la nature des rapports entre, d'une part, l'ordre démocratique et, d'autre part, l'ordre impérial-colonial, puis la façon dont cette relation détermine la violence des démocraties, il importe de prendre en considération plusieurs facteurs (politiques, technologiques, démographiques, épidémiologiques, voire botaniques)³⁶. De tous les outils techniques ayant contribué au façonnement des empires coloniaux à partir du XVIII^e siècle, les plus décisifs furent sans doute les techniques d'armement, la médecine et les moyens de locomotion. Il ne suffisait cependant pas d'acquérir des empires, parfois à prix de solde, ainsi qu'en témoigne la minceur des crédits et des effectifs engagés dans les conquêtes. Encore fallait-il

peupler les nouvelles terres et les exploiter effectivement. Mettant à profit la décadence de l'empire moghol, du royaume javanais et du beylik ottoman, c'est, à titre d'exemple, ce que firent la Grande-Bretagne, les Pays-Bas et la France en Inde, en Indonésie et en Algérie, parfois avec des techniques préindustrielles³⁷.

On ne soulignera jamais assez l'impact qu'eut la quinine sur l'accaparement du monde par l'Occident. La généralisation de l'usage de l'écorce de quinquina, sa culture dans les plantations d'Inde et de Java ou sa cueillette dans la montagne andine firent faire un bond aux capacités d'acclimatation de l'homme blanc sous les tropiques. De même, ne soulignera-t-on jamais assez le caractère hors-la-loi des guerres coloniales menées par les démocraties hors d'Europe. Pour ce qui concerne l'Afrique en particulier, la poussée coloniale coïncida avec l'une des premières révolutions militaires de l'ère industrielle. C'est à partir des années 1850 que la technique des armements et la vitesse des projectiles ont commencé à transformer la confrontation militaire en « un processus véritablement inhumain³⁸ ». Aux canons, arquebuses, fortifications bastionnées et flottes de guerre des périodes précédentes viennent s'ajouter, pêle-mêle, l'artillerie à tir courbe et longue portée, les armes de soutien d'infanterie à tir rapide à l'exemple de la mitrailleuse, voire les véhicules automobiles et les avions.

C'est également l'époque au cours de laquelle les démocraties s'efforcent de transférer tant bien que mal les principes industriels de la production de masse dans l'art de la guerre et au service de la destruction de masse. Grâce aux nouveaux armements industriels dont certains furent expérimentés au cours de la guerre de Sécession américaine (1861-1865) et lors du conflit russo-japonais de 1904-1905, l'idée est de décupler la puissance de feu sur fond d'acceptation plus ou moins fataliste de la mort et de soumission à la technique. Les conquêtes coloniales constituèrent, de ce point de vue, un champ privilégié d'expérimentation. Elles donnèrent lieu à l'émergence d'une pensée de la puissance et de la technique qui, poussée à ses conséquences ultimes, ouvrit la voie aux camps de concentration et aux idéologies génocidaires modernes³⁹.

C'est au détour des conquêtes coloniales que l'on assiste à une accélération de la confrontation entre l'homme et la machine, prémisse de la « guerre industrielle » et des boucheries dont 1914-1918 sera l'emblème. C'est également à l'occasion des conquêtes coloniales que l'accoutumance à des pertes humaines élevées, notamment parmi les troupes ennemies, est cultivée. Au demeurant, les guerres de conquête sont, de bout en bout, des guerres raciales asymétriques⁴⁰. Sur un siècle et demi de guerres coloniales, les armées coloniales perdirent peu d'hommes. Des historiens estiment ces pertes

entre 280 000 et 300 000 – chiffres relativement faibles si l'on tient compte du fait que la guerre de Crimée à elle seule occasionna près de 250 000 morts. Au cours de trois des principales « sales guerres » de la décolonisation (Indochine, Algérie, Angola et Mozambique), l'on dénombre 75 000 morts du côté colonial et 850 000 du côté indigène⁴¹. La tradition des « sales guerres » trouve ses origines dans ces conflits coloniaux. Ils se soldent généralement par des coupes sombres au sein des populations autochtones et de profondes mutations de l'écologie pathologique des régions ainsi dévastées.

Menées par des régimes qui se réclament de droit, la plupart des guerres coloniales, notamment au moment de la conquête proprement dite, ne sont pas des guerres d'autodéfense. Elles ne sont pas menées dans le but de récupérer ses biens ou de rétablir quelque justice que ce soit là où elle aurait été bafouée. Il n'y a, au départ, aucun délit dont on pourrait objectivement mesurer la gravité. La violence à laquelle ces guerres donnent lieu n'obéit à aucune règle de proportionnalité. Il n'y a pratiquement aucune limite formelle à la dévastation qui frappe les entités déclarées ennemies. De nombreux innocents sont tués, la plupart non en conséquence de fautes avérées, mais pour des fautes futures. La guerre de conquête n'est donc pas une exécution du droit. Si elle criminalise l'ennemi, ce n'est pas dans la mesure où elle vise à rétablir quelque justice que ce soit. Porteur d'armes ou pas, l'ennemi qu'il s'agit de châtier est un ennemi intrinsèque, un *ennemi par nature*. Bref, la conquête coloniale ouvre la voie à une sphère de la guerre non réglée, la *guerre hors-la-loi* menée par la démocratie qui, ce faisant, externalise la violence vers un tiers lieu régi par des conventions et coutumes hors norme.

Paradoxalement, cette sphère de la guerre hors-la-loi fleurit au moment même où de nombreux efforts visant à transformer aussi bien le *ius in bello* (le droit dans la guerre) que le *ius ad bellum* (le droit de faire la guerre) ont cours en Occident. Commencés dès les ^{XVII}^e-^{XVIII}^e siècles, ils portent, entre autres, sur la nature de l'antagonisme (quel type de guerre met-on en œuvre ?) ; la qualification de l'ennemi (à quel type d'ennemi a-t-on affaire, contre qui se bat-on et comment ?) ; la manière de conduire la guerre ; les règles générales à observer en fonction du statut des combattants, des non-combattants et de tous ceux qui sont exposés à la violence et à la dévastation. C'est à la fin du ^{XIX}^e siècle que les bases d'un droit international humanitaire voient le jour. Ce droit vise, entre autres, à « humaniser » la guerre. Il émerge alors que la « guerre de brutalisation » bat son plein en Afrique. Les lois modernes de la guerre sont formulées pour la première fois lors des conférences de Bruxelles en 1874, puis de La Haye en 1899 et 1907. Mais le développement de principes internationaux en la matière ne change pas nécessairement la conduite

des puissances européennes sur le terrain. Tel fut le cas hier, tel est le cas aujourd'hui.

Très vite, la violence des démocraties fait donc l'objet d'une externalisation dans les colonies où elle prend la forme d'actes bruts d'oppression. Le pouvoir en colonie ne s'autorisant en effet d'aucune légitimité antérieure, il cherche alors à s'imposer à la manière d'un destin. Dans l'imagination comme dans la pratique, l'on se représente la vie des indigènes conquis et soumis comme une succession d'événements prédestinés. Cette vie, pense-t-on, est condamnée à être ainsi, la violence exécutée par l'État relevant chaque fois d'une mesure non seulement nécessaire, mais aussi innocente. La raison en est que le pouvoir colonial est à peine structuré par l'opposition du légal et de l'illégal. Le droit colonial est inconditionnellement soumis aux impératifs politiques. Une telle conception de l'instrumentalité absolue du droit a pour effet de libérer les détenteurs du pouvoir de toute contrainte véritable, que ce soit en matière de pratique de la guerre, de criminalisation des résistances, ou dans le gouvernement de tous les jours. Son moment constituant était celui de la force vide parce que sans réserve.

Presque toujours hantée par le désir d'extermination (éliminationisme), la guerre coloniale elle-même est, par définition, une guerre hors frontières, *hors-la-loi*⁴². Une fois l'occupation assurée, la population soumise n'est jamais entièrement à l'abri d'un massacre⁴³. Par ailleurs, il n'est pas étonnant que les principaux génocides coloniaux aient eu lieu dans les colonies de peuplement. Ici, en effet, prévaut un jeu à somme nulle. Pour légitimer l'occupation européenne, l'on prétend désavouer au préalable toute présence autochtone et en effacer les traces. À côté des grands épisodes sanglants sévit une violence moléculaire, rarement tenue en réserve – une force active et primitive, de nature quasi sédimentaire et miniaturisée, et qui sature l'ensemble du champ social⁴⁴. La loi appliquée aux indigènes n'est jamais la même que la loi appliquée aux colons. Les crimes commis par les indigènes sont punis dans un cadre normatif dans lequel ces derniers ne figurent guère en tant que sujets juridiques de plein droit. À l'inverse, pour tout colon accusé d'avoir commis un crime contre un autochtone (le meurtre y compris), il suffit d'invoquer la légitime défense ou d'en appeler aux représailles pour échapper à toute condamnation⁴⁵.

Nombre d'historiens ont fait remarquer que l'empire colonial était tout sauf un système doté d'une cohérence absolue. Improvisation, réactions *ad hoc* face à l'imprévu des situations et, très souvent, informalité et faible institutionnalisation étaient la règle⁴⁶. Mais, loin d'en atténuer la brutalité et les atrocités, cette porosité et cette segmentarité ne faisaient que les rendre plus pernicieuses. Là où le

voile épais du secret venait couvrir les actes de forfaiture, l'invocation de l'impératif de sécurité suffisait pour étendre au-delà du raisonnable les zones d'immunité, et l'impénétrabilité en faisait des machines quasi naturelles d'inertie⁴⁷. Peu importait que le monde créé par les représentations ne coïncide pas exactement avec le monde phénoménal. Pour se passer de preuves, il suffisait d'invoquer secret et sécurité. Progéniture de la démocratie, le monde colonial n'était pas l'antithèse de l'ordre démocratique. Il en a toujours été le double, ou encore la face nocturne. Il n'y a pas de démocratie sans son double, sa colonie, peu importe le nom et la structure. Celle-ci n'est pas extérieure à la démocratie. Elle n'est pas nécessairement située hors les murs. La démocratie porte la colonie en son sein, tout comme la colonie porte la démocratie, souvent sous les traits du masque.

Comme l'indiquait Frantz Fanon, cette face nocturne cache, en effet, un vide primordial et fondateur – la loi qui trouve son origine dans le non-droit et qui s'institue en tant que loi hors-la-loi. À ce vide fondateur s'ajoute un second vide, cette fois de conservation. Ces deux vides sont étroitement imbriqués l'un dans l'autre. Paradoxalement, l'ordre politique démocratique métropolitain a besoin de ce double vide d'abord pour faire croire en l'existence d'un contraste irréductible entre lui et ses envers apparents ; ensuite pour alimenter ses ressources mythologiques et mieux cacher ses dessous aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. En d'autres termes, les logiques mythologiques nécessaires au fonctionnement et à la survie des démocraties modernes se paient au prix de l'externalisation de leur violence originaire dans des lieux tiers, des non-lieux dont la plantation, la colonie ou, aujourd'hui, le camp et la prison sont des figures emblématiques.

Bien qu'externalisée dans les colonies en particulier, cette violence demeure latente en métropole. Une partie du travail des démocraties est d'émousser au maximum la conscience de cette présence latente ; de rendre presque impossible toute véritable interrogation sur ses fondements, ses dessous, et les mythologies sans lesquelles l'ordre qui assure leur reproduction soudain vacille. La grande peur des démocraties est que cette violence latente à l'intérieur et externalisée dans les colonies et autres tiers lieux remonte soudain à la surface, puis menace l'idée que l'ordre politique s'était fait de lui-même (comme institué d'un coup et une fois pour toutes) et était plus ou moins parvenu à faire passer pour le sens commun.

La consommation du divin

Pour le reste, les dispositions paranoïaques de l'époque se

cristallisent autour de grands récits, celui du (re)commencement et celui de la fin – l'Apocalypse. Bien peu de choses semblent distinguer le temps du (re)commencement et celui de la fin, tant ce qui rend possibles l'un et l'autre événements est la destruction, la catastrophe et la dévastation. Dans cette perspective, la domination s'exerce par le biais de la modulation des seuils catastrophiques. Si certaines formes de contrôle passent par le confinement et la strangulation, d'autres opèrent par l'indifférence et l'abandon pur et simple. Quel que soit le cas, il se trouve qu'il existe, dans l'héritage judéo-grec de la philosophie qui a tant marqué les humanités européennes, un rapport structurel entre, d'un côté, l'avenir du monde et le destin de l'Être et, de l'autre, la catastrophe en tant que catégorie à la fois politique et théologique.

Pour atteindre son apogée, l'Être doit, pense-t-on, passer par une phase de purification par le feu. Ce singulier événement préfigure le dernier acte, celui au cours duquel, selon les termes de Heidegger, la Terre se plastiquera elle-même. Cet autoplastiquage représente, à ses yeux, le « suprême accomplissement » de la technique, terme qui, chez le philosophe allemand, renvoie aussi bien à la science qu'au capital. Que la Terre se plastique elle-même et l'« humanité actuelle » disparaîtra avec elle, estime-t-il. Or, pour une partie de la tradition judéo-chrétienne, la disparition de l'« humanité actuelle » ne représente guère une perte irrémédiable, celle qui débouche sur le vide. Elle n'est que la fin du premier commencement et, potentiellement, le début d'un « autre commencement » et d'une « autre histoire », l'autre histoire d'une autre humanité et d'un autre monde.

Il n'est pourtant pas certain que l'humanité dans son ensemble accorde une telle place à l'histoire de l'Être dans son rapport avec la théologie de la catastrophe. Dans les traditions africaines antiques par exemple, le point de départ de l'interrogation sur l'existence humaine n'est pas la question de l'être, mais celle de la relation, de l'implication mutuelle, c'est-à-dire de la découverte et de la reconnaissance d'une autre chair que la mienne. C'est la question de savoir comment chaque fois me transporter en des lieux lointains, à la fois différents de mon lieu et impliqués en lui. Dans cette perspective, l'identité est une affaire non de substance, mais de plasticité. Elle est une affaire de cocomposition, d'ouverture sur le là-bas d'une autre chair, de réciprocité entre de multiples chairs et leurs multiples noms et lieux.

Dans cette perspective, produire l'histoire consiste à dénouer et à renouer des nœuds et des potentiels de situations. L'histoire est une suite de situations paradoxales de transformations sans rupture, de transformations dans la continuité, d'assimilation réciproque de

multiples segments du vivant. D'où l'importance attachée au travail de mise en relation des contraires, de phagocytage et d'assemblage des singularités. De telles traditions n'accordent que très peu d'importance à l'idée d'une fin du monde ou à l'idée d'une autre humanité. Il se pourrait donc que cette obsession soit, en définitive, propre à la métaphysique occidentale. Pour nombre de cultures humaines, le monde, simplement, ne s'achève point ; l'idée d'une récapitulation des temps ne correspond à rien de précis. Ceci ne signifie pas que tout est éternel ; que tout est répétition ou que tout est cyclique. Cela veut tout simplement dire que, par définition, le monde est ouverture et qu'il n'y a de temps que dans et par l'inattendu, l'imprévu. Du coup, l'événement est justement ce que nul ne peut prévoir, mesurer ou calculer avec exactitude. Ce faisant, le « propre de l'homme » est d'être constamment en état de veille, disposé à accueillir l'inconnu et à embrasser l'inattendu puisque la surprise est à l'origine des procédures d'enchantement sans lesquelles le monde n'est point monde.

Sur un autre plan, et pour une grande part de l'humanité, la fin du monde a déjà eu lieu. La question n'est plus de savoir comment vivre dans son attente, mais comment vivre au lendemain de la fin, c'est-à-dire avec la perte, dans la séparation. Comment refaire monde au lendemain de la destruction du monde ? Pour cette partie de l'humanité, la perte du monde impose de se défaire de ce qui, précédemment, avait constitué l'essentiel des investissements matériels, psychiques et symboliques ; de développer une éthique du renoncement en relation à ce qui hier était là, aujourd'hui a disparu, et qu'il faut à présent oublier puisque, de toutes les façons, il y a toujours une vie après la fin. La fin n'équivaut guère à la limite ultime de la vie. Il y a quelque chose dans le principe de la vie qui défie toute idée de fin. La perte et son corollaire la séparation représentent, par contre, une traversée décisive. Mais si toute séparation est, quelque part, une perte, toute perte n'équivaut pas nécessairement à une fin du monde. Il y a des pertes qui libèrent parce qu'elles ouvrent sur d'autres registres de la vie et de la relation. Il y a des pertes qui, parce qu'elles garantissent la survie, participent de la nécessité. Il y a des objets et des investissements dont on doit se séparer afin précisément d'en assurer la pérennité. De même, l'attachement à certains objets et investissements ne peut, au bout du compte, que se solder par la destruction du moi et des objets en question.

Ceci dit, l'époque est décidément à un double mouvement : l'enthousiasme pour les origines et le recommencement, d'une part, et la sortie du monde, la fin des temps, la mise à terme de l'existant et la venue d'un autre monde, d'autre part. Ces deux formes de

l'enthousiasme prennent naturellement des figures particulières selon les lieux. En postcolonie, où sévit une forme particulière du pouvoir dont le propre est de lier dominants et assujettis dans un même faisceau du désir, l'enthousiasme pour la fin s'exprime souvent dans le langage du religieux. L'une des raisons en est que la postcolonie est une forme relativement spécifique de captation et d'émasculation du désir de révolte et de la volonté de lutte. Les énergies de la société sont réinvesties non pas nécessairement dans le travail, la recherche du profit ou la récapitulation du monde et son renouveau, mais dans une sorte de jouissance sans médiation, immédiate, qui est en même temps vide de jouissance et prédation de type libidinale – toutes choses qui expliquent et l'absence de transformation révolutionnaire et le défaut d'hégémonie des régimes établis.

L'enthousiasme pour les origines se nourrit d'un affect de la peur provoquée par la rencontre – pas toujours matérielle, en fait toujours fantasmatique et en général traumatique – avec autrui. Nombreux sont en effet ceux qui estiment avoir, pendant longtemps, préféré les autres à eux-mêmes. Il n'est plus question, pensent-ils, de préférer les autres à soi. Il est désormais question de se préférer aux autres qui, de toutes les façons, ne nous valent point ; de faire enfin des choix d'objets qui portent sur ceux qui nous ressemblent. L'ère est donc aux fortes attaches narcissiques. La fixation imaginaire sur l'étranger, le musulman, la femme voilée, le réfugié, le juif ou le Nègre joue, dans ce contexte, des fonctions défensives. L'on refuse de reconnaître qu'en vérité, notre moi s'est toujours constitué par opposition à autrui – un Nègre, un juif, un Arabe, un étranger que nous avons intériorisé, mais sur un mode régressif. Qu'au fond, nous sommes faits de divers emprunts à des sujets étrangers et que par conséquent nous avons toujours été des *êtres de frontière* – tel est précisément ce que beaucoup aujourd'hui refusent d'admettre.

Par ailleurs, la généralisation de l'affect de crainte et la démocratisation de la peur ont lieu sur fond de profondes mutations, à commencer par les régimes du croire et par conséquent les histoires que les uns et les autres se racontent. Ces histoires n'ont pas besoin d'être fondées en vérité. Désormais, est vrai non ce qui s'est effectivement passé ou a eu lieu, mais ce qui est cru. Des histoires de menaces. D'hommes à tête de serpent, mi-vaches et mi-taureaux. Des ennemis qui nous en veulent et qui cherchent à nous donner la mort gratuitement, par surprise. Des hommes-de-terreur dont la force réside dans le fait qu'ils ont vaincu en eux l'instinct de vie et peuvent donc mourir, de préférence en tuant les autres. En fait, une guerre d'un genre nouveau, tout à fait planétaire, aurait d'ores et déjà été déclenchée. Elle se déroulerait sur tous les fronts. Elle nous serait entièrement imposée de l'extérieur. Nous ne serions en rien

responsables ni de ses causes et de son déroulement ni des situations d'extrémité qu'elle engendre au loin, hors de chez nous. Son coût en trésor, en sang et corps réels serait incalculable. Faute de la juguler ou d'anéantir nos ennemis, elle conduirait inexorablement à la mort des idées que nous tenions, il y a peu encore, pour insacrifiables. Parce que nous sommes dans l'exacte position de celui qui est victime d'une agression externe, nous serions en droit de riposter, une telle riposte ne constituant, en définitive, qu'une forme honorable de la défense légitime. Si, au cours de cette riposte, nos ennemis ou les peuples et États qui leur offrent un sanctuaire ou les protègent sont dévastés, il ne saurait s'agir que d'un juste retour des choses. Ne sont-ils pas, au fond, porteurs de leur propre destruction ?

Toutes ces histoires ont un fil commun : *vivre* par l'épée est devenu la norme. Y compris dans les démocraties, la lutte politique consiste de plus en plus en une lutte pour savoir qui saura aménager les mesures les plus répressives face à la menace ennemie. Il n'y a pas jusqu'à la guerre contemporaine qui n'ait changé de visage. Lors d'opérations spéciales menées par des forces armées constituées, l'on n'hésite pas à abattre froidement, à bout portant, sans sommation, sans échappatoire et sans risque de riposte, des ennemis supposés. L'assassinat ne fournit plus seulement l'occasion d'une décharge passagère. Il signe le retour à un mode de fonctionnement archaïque dans lequel il n'existe plus de distinction entre les pulsions libidinales proprement dites et les pulsions de mort en tant que telles. Pour que la rencontre sans retour du ça avec la mortalité ait lieu, il faut en effet que l'autre sorte irrévocablement de ma vie⁴⁸. Tuer des civils innocents à l'aide d'un drone ou à l'occasion de frappes aériennes pourtant ciblées est-il un acte moins aveugle, plus moral ou plus clinique qu'un égorgement ou une décapitation ? L'homme-de-terreur tue-t-il ses ennemis pour ce qu'ils sont et rien que pour cela ? Leur refuse-t-il le droit de vivre pour ce qu'ils pensent ? A-t-il véritablement envie de savoir ce qu'ils disent et ce qu'ils font, ou suffit-il *qu'ils soient là*, armés ou désarmés, musulmans ou impies, du lieu ou non, au mauvais moment et au mauvais endroit ?

La généralisation de la peur se nourrit également de l'idée selon laquelle la fin de l'homme – et donc du monde – est proche. Or la fin de l'homme n'implique pas nécessairement celle du monde. L'histoire du monde et l'histoire de l'homme, bien qu'enchevêtrées, n'auront pas nécessairement une fin simultanée. La fin de l'homme n'entraînera pas nécessairement celle du monde. Par contre, la fin du monde matériel entraînera sans doute celle de l'homme. La fin de l'homme ouvrira une autre séquence de la vie, peut-être une « vie sans histoire » tant le concept d'histoire aura été inséparable de celui de l'homme, au point où on aura pensé qu'il n'y a d'histoire que l'histoire de l'homme. Tel

n'est manifestement plus le cas aujourd'hui. Et il se pourrait que la fin de l'homme n'ouvre finalement la voie qu'à une histoire du monde sans les hommes ; une histoire après les hommes, mais avec d'autres vivants, avec toutes les traces que l'homme aura laissées derrière lui ; mais, résolument, une *histoire en son absence*.

Strictement parlant, l'humanité finira peut-être dans une universelle inanition, mais la fin de l'homme ne signifiera point la fin de toute fin imaginable. L'âge de l'homme ne recouvre pas entièrement l'âge du monde. Le monde est plus vieux que l'homme, et l'on ne peut guère confondre l'un et l'autre. Il n'y aura pas d'homme sans monde. Mais il se pourrait bien qu'une certaine figure du monde survive à l'homme – le monde sans hommes. Quant à savoir si ce monde sans hommes sera inauguré par un ange plein de force descendu du ciel, revêtu d'une nuée, ayant un arc-en-ciel sur la tête, un visage comme le soleil, des pieds comme des colonnes de feu, nul ne peut le dire. Posera-t-il son pied droit sur la mer, son pied gauche sur la terre ? Nul ne le sait. Se tenant debout sur la mer et sur la terre, lèvera-t-il la main vers le ciel et jurera-t-il par Celui qui vit dans les siècles des siècles ? Nombreux sont ceux qui y croient. Ils croient en effet qu'il n'y aura plus de temps, mais qu'au jour de la trompette du septième ange, le mystère de Dieu se consommera.

Ils entrevoient une fin qui sera l'équivalent d'une interruption finale du temps, ou encore la rentrée dans un nouveau régime d'historicité caractérisé par la consommation du divin. Dieu aura cessé d'être un mystère. Il sera désormais possible d'accéder à sa vérité, sans médiation, dans la plus absolue des transparences. Achèvement, finitude et révélation, longtemps séparés, seront enfin réunis. Un temps dont la nature est de prendre fin prendra fin, justement pour que l'on puisse finalement accéder à un autre temps, celui-là qui ne finit pas. L'on pourra finalement passer de l'autre côté. L'on sera finalement à même d'abandonner, de ce côté-ci, le temps de la finitude et de la mortalité. L'idée selon laquelle il existe une puissance foncièrement libératrice qui jaillira presque du néant une fois la fin véritablement accomplie se trouve au cœur des violences politiques à connotation techno-théologique de notre époque⁴⁹.

Nécropolitique et relation sans désir

Par ailleurs, quel que soit ce que l'on met sous ce nom, le terrorisme n'est pas une fiction, non plus que les guerres d'occupation, la contre-terreur et les guerres contre-insurrectionnelles qui en constituent prétendument la réponse. Terreur et contre-terreur sont les deux faces d'une même réalité, la *relation sans désir*. L'activisme terroriste et la

mobilisation antiterroriste ont plus d'une chose en commun. Tous les deux s'attaquent au droit et aux droits.

D'un côté, le projet terroriste est de conduire à l'effondrement de la société de droit dont il menace objectivement les assises les plus profondes. De l'autre, la mobilisation antiterroriste se fonde sur l'idée selon laquelle seules des mesures exceptionnelles peuvent venir à bout d'ennemis sur lesquels devrait pouvoir s'abattre, sans retenue, la violence de l'État. Dans ce contexte, la suspension des droits et la levée des garanties qui protègent les individus sont présentées comme la condition de survie de ces mêmes droits. En d'autres termes, le droit ne peut pas être protégé par le droit. Il ne peut l'être que par le non-droit. Protéger l'État de droit contre la terreur exigerait de faire violence au droit lui-même, ou encore de constitutionnaliser ce qui, jusqu'alors relevait soit de l'exception, soit du non-droit tout court. Au risque que les moyens deviennent une fin en soi, toute entreprise de défense de l'État de droit et de notre mode d'existence impliquerait donc un usage absolu de la souveraineté.

Mais à partir de quel moment la « légitime défense » (ou encore la réplique) en vient-elle à se muer, dans son principe comme dans son fonctionnement, en un vulgaire redoublement de l'institution et de la mécanique terroristes ? N'est-on pas en présence d'un tout autre régime politique dès lors que la suspension du droit et des libertés n'est plus une exception, même si par ailleurs elle n'est pas non plus la règle ? Où s'arrête la justice et où commence la vengeance quand les lois, décrets, perquisitions, contrôles, tribunaux spéciaux et autres dispositifs d'urgence visent avant tout à produire une catégorie de *suspects a priori* – suspicion que l'injonction d'abjuration (dans ce cas de l'islam) ne fait que démultiplier ? Comment peut-on exiger des musulmans ordinaires et innocents qu'ils rendent des comptes au nom de ceux qui, de toutes les façons, ne se soucient guère de leur vie et, à la limite, veulent leur mort ? À l'ère de la grande brutalité, alors que tout le monde tue à la tronçonneuse, faut-il continuer de stigmatiser ceux et celles qui fuient la mort parce qu'ils cherchent refuge dans nos pays au lieu d'accepter stoïquement de mourir là où ils sont nés ?

Il n'est aucune réponse crédible à ces questions qui n'ait pour point de départ l'apparente généralisation de formes de pouvoir et de modes de souveraineté dont l'une des caractéristiques est de produire la mort à grande échelle. Cette production est faite à partir d'un calcul purement instrumental de la vie et du politique. Il est vrai, nous avons toujours vécu dans un monde profondément marqué par diverses formes de terreur, c'est-à-dire de gaspillage de la vie humaine. Vivre sous la terreur, et donc sous le régime du gaspillage, n'est pas nouveau. Historiquement, l'une des stratégies des États dominants a toujours consisté à spatialiser et à décharger cette terreur en en

confinant les manifestations les plus extrêmes dans un tiers lieu stigmatisé racialement – la plantation sous l’esclavage, la colonie, le camp, le *compound* sous l’apartheid, le ghetto ou, comme dans les États-Unis contemporains, la prison. Parfois, ces formes de confinement et d’occupation et ce pouvoir de segmentation et de destruction ont pu être exercés par des autorités privées, souvent sans contrôle – ce qui a conduit à l’émergence de modes de *domination sans responsabilité*, le capital confisquant pour son propre compte le droit de vie et de mort sur ceux et celles qui lui étaient assujettis. Ce fut, par exemple, le cas à l’époque des compagnies concessionnaires, au début de la période coloniale.

Dans maintes régions du monde postcolonial, le tournant qu’aura été la généralisation du rapport belliqueux aura souvent été la conséquence ultime du cours autoritaire qu’auront suivi bien des régimes politiques confrontés à d’intenses protestations. En Afrique en particulier, la terreur elle-même a revêtu plusieurs formes. La première aura été la terreur étatique, notamment lorsqu’il s’est agi de contenir la poussée protestataire, au besoin par une répression tantôt sournoise, tantôt expéditive, brutale et sans retenue (emprisonnements, fusillades, instauration de mesures d’urgence, formes diverses de coercition économique). Afin de faciliter la répression, les régimes au pouvoir ont cherché à dépolitiser la protestation sociale. Ils se sont parfois efforcés de donner des contours ethniques à la confrontation. Dans certains cas, des régions entières ont été placées sous une double administration civile et militaire. Là où les régimes établis se sont sentis le plus menacés, ils ont poussé jusqu’au bout la logique de la radicalisation en suscitant ou en appuyant l’émergence de gangs ou de milices contrôlés soit par des affidés et autres entrepreneurs de la violence opérant dans l’ombre, soit par des responsables militaires ou politiques détenant des positions de pouvoir au sein des structures étatiques formelles. Dans certains cas, les milices ont progressivement gagné en autonomie et se sont transformées en véritables formations armées, au sein de structures de commandement parallèles à celles des armées régulières. Dans d’autres encore, les structures militaires formelles ont servi de couverture pour des activités hors-la-loi, la multiplication des trafics allant de pair avec la répression politique proprement dite.

Une deuxième forme de terreur s’est installée là où un fractionnement du monopole de la force a eu lieu, suivi d’une redistribution inéquitable des moyens de la terreur au sein de la société. Dans de tels contextes, la dynamique de désinstitutionnalisation et d’informalisation s’est accélérée. Une nouvelle division sociale séparant ceux qui sont protégés (parce qu’ils sont armés) de ceux qui ne le sont point a vu le jour. Enfin, plus que

par le passé, les luttes politiques ont eu tendance à être réglées par la force, la circulation des armes au sein de la société devenant l'un des principaux facteurs de division et un élément central dans les dynamiques de l'insécurité, de la protection de la vie et d'accès à la propriété. La perte progressive du monopole de la violence par l'État s'est soldée par une dévolution graduelle de celle-ci à une multiplicité d'instances opérant soit hors l'État, soit de l'intérieur, mais en relative autonomie. L'éclatement de ce monopole consacre également l'apparition d'opérateurs privés dont certains ont acquis peu à peu des capacités de capture et de remobilisation des ressources de la violence à des fins économiques, voire des capacités d'entreprendre des guerres en bonne et due forme.

Sur un autre plan, les formes d'appropriation violente des ressources ont gagné en complexité et des liens sont apparus entre les forces armées, la police, la justice et les milieux du crime. Là où la répression et les trafics de tous genres se relaient, une configuration politico-culturelle est apparue, qui accorde une large place à la possibilité que n'importe qui puisse être tué par n'importe qui d'autre n'importe quand et sous n'importe quel prétexte. En établissant un rapport d'égalité relative dans la capacité de tuer et son corollaire (la possibilité d'être tué) – égalité relative que seule parvient à suspendre la possession ou la non-possession des armes –, cette configuration accentue le caractère fonctionnel de la terreur et rend possible la destruction de tout lien social autre que le lien d'inimitié. C'est ce lien d'inimitié qui justifie le rapport actif de dissociation dont la guerre est une traduction violente. C'est également ce lien qui permet d'instituer et de normaliser l'idée selon laquelle le pouvoir ne peut s'acquérir et s'exercer qu'au prix de la vie d'autrui.

Dans le gouvernement par la terreur, il ne s'agit plus tant de réprimer et de discipliner que de tuer soit en masse, soit à petites doses. La guerre n'oppose plus nécessairement des armées à d'autres ou des États souverains à d'autres. Les acteurs de la guerre sont, pêle-mêle, des États proprement constitués, des formations armées agissant ou non derrière le masque de l'État, des armées sans État mais contrôlant des territoires bien distincts, des États sans armée, des corporations ou compagnies concessionnaires chargées de l'extraction de ressources naturelles mais qui, en outre, se sont arrogé le droit de guerre. La régulation des populations passe par des guerres qui, elles-mêmes, consistent de plus en plus en processus d'appropriation des ressources économiques. Dans de tels contextes, l'imbrication de la guerre, de la terreur et de l'économie est telle qu'il ne s'agit plus seulement d'une économie de guerre. En créant de nouveaux marchés militaires, guerre et terreur se sont transformées en modes de production tout court.

Terreur et atrocités sont justifiées par la volonté d'éradiquer la corruption dont seraient coupables les tyrannies existantes. Elles font, en apparence, partie d'une immense liturgie thérapeutique où se mêlent le désir de sacrifice, des eschatologies messianiques, des débris de savoirs liés soit aux imaginations autochtones de l'occulte, soit aux discours modernes de l'utilitarisme, du matérialisme et du consumérisme. Quels que soient leurs fondements discursifs, leur traduction politique passe par des guerres exténuantes au cours desquelles des milliers, voire des centaines de milliers de victimes sont massacrées et des centaines de milliers de rescapés sont soit déplacés, soit confinés ou internés dans des camps. Dans ces conditions, le pouvoir est infiniment plus brutal que sous la période autoritaire. Il est plus physique, plus corporel et plus pesant. Il ne vise plus le dressage des populations en tant que tel. S'il tient encore au quadrillage serré des corps (ou à leur agglomération à l'intérieur des périmètres qu'il contrôle), ce n'est pas tant pour les discipliner que pour en extraire le maximum d'utilité et, parfois, de jouissance (comme c'est notamment le cas pour l'esclavage sexuel).

Les manières de tuer sont elles-mêmes variées. Dans le cas des massacres en particulier, les corps dépouillés d'être sont vite ramenés à l'état de simples squelettes, simples reliquats d'une douleur non enterrée ; corporalités vidées et insignifiantes ; étranges dépôts plongés dans une cruelle hébétude⁵⁰. Souvent, le plus frappant est la tension entre la pétrification des ossements et leur étrange froideur d'une part, et d'autre part leur obstination à vouloir à tout prix signifier quelque chose. Dans d'autres circonstances, il ne semble y avoir, dans ces bouts d'os marqués par l'impassibilité, aucune sérénité ; rien que le refus illusoire d'une mort déjà survenue. Dans d'autres cas où l'amputation physique remplace la mort directe, le prélèvement de certains membres ouvre la voie au déploiement de techniques de l'incision, de l'ablation et de l'excision qui ont elles aussi pour cible privilégiée les os. Les traces de cette chirurgie démiurgique persistent longtemps après l'événement, sous la forme de figures humaines certes vivantes, mais dont la totalité corporelle a été remplacée par des morceaux, des fragments, des plieurs, voire d'immenses plaies et cicatrices qui ont pour fonction de placer constamment sous le regard de la victime et de ceux qui la côtoient le spectacle morbide de son sectionnement.

Pour le reste, et sans tomber dans le naturalisme géographique ou climatique, les formes que revêt la terreur à l'âge de l'anthropocène dépendent nécessairement des contextes climatiques et des genres de vie propres à différents milieux écologiques. Tel est en particulier le cas dans l'espace sahélo-saharien africain où les dynamiques de la violence tendent à épouser celles de la mobilité spatiale et de la

circulation typiques des mondes nomades désertiques ou semi-désertiques. Ici, alors que la stratégie des États depuis l'époque coloniale se fonde sur la maîtrise des territoires, celle des diverses formations de la violence (y compris terroriste) repose sur la maîtrise du mouvement et des réseaux sociaux et marchands. L'une des caractéristiques du désert est d'être fluctuant. Si le désert est fluctuant, ses lisières le sont aussi, puisqu'elles changent au gré des événements climatiques.

Typique également des espaces désertiques sahariens est l'importance des marchés et des routes qui relient les forêts du sud aux villes du Maghreb. Le terrorisme ici est un terrorisme de strates, à l'interface entre les régimes caravaniers, nomades et sédentaires. Il en est ainsi parce que espace et populations bougent constamment. L'espace n'est pas seulement traversé par le mouvement. Il est lui-même en mouvement. D'après Denis Retaillé et Olivier Walther, « cette capacité de mouvement des lieux est rendue possible par le fait qu'ils ne sont pas prioritairement déterminés par l'existence d'infrastructures rigides⁵¹ ». Ce qui compte le plus, ajoutent-ils, c'est « une forme d'organisation plus subtile que le modèle zonal fondé sur une division de l'espace en plusieurs domaines bioclimatiques⁵² ». La capacité de se déplacer sur des distances considérables, d'entretenir des alliances changeantes, de privilégier les flux au détriment des territoires, et de négocier l'incertitude fait partie des ressources nécessaires pour véritablement peser sur les marchés régionaux de la terreur.

Dans ces formes plus ou moins mobiles et segmentaires d'administration de la terreur, la souveraineté consiste en le pouvoir de manufacturer toute une foule de gens dont le propre est de vivre au bord de la vie, ou encore sur le bord externe de la vie – des gens pour lesquels vivre, c'est s'expliquer en permanence avec la mort, dans des conditions où la mort elle-même tend de plus en plus à devenir quelque chose de spectral tant par la façon dont elle est vécue que par la manière dont elle est donnée. Vie superflue donc, celle dont le prix est si faible que cette vie n'a aucune équivalence marchande, et encore moins humaine, propre ; cette espèce de vie dont la valeur est hors économie, et qui n'a pour équivalent que la sorte de mort qu'on peut lui infliger.

En règle générale, il s'agit d'une mort à laquelle nul ne s'estime obligé de répondre. Nul n'éprouve, à l'égard de cette sorte de vie ou de cette sorte de mort, un quelconque sentiment de responsabilité ou de justice. Le pouvoir nécropolitique opère par une sorte de réversion entre la vie et la mort, comme si la vie n'était que le médium de la mort. Toujours il cherche à abolir la distinction entre les moyens et les fins. C'est pour cette raison qu'il est indifférent aux signes objectifs de

la cruauté. À ses yeux, le crime constitue une part fondamentale de la révélation, et la mort de ses ennemis est, par principe, dépourvue de tout symbolisme. Une telle mort n'a rien de tragique. Voilà pourquoi le pouvoir nécropolitique peut la multiplier à l'infini, soit par petites doses (le mode cellulaire et moléculaire), soit par des poussées spasmodiques – la stratégie des « petits massacres » à la petite semaine, selon une implacable logique de séparation, de strangulation et de vivisection, comme on le voit sur tous les théâtres contemporains de la terreur et de la contre-terreur⁵³.

Dans une large mesure, le racisme est le moteur du principe nécropolitique en tant que celui-ci est le nom de la destruction organisée, le nom d'une économie sacrificielle dont le fonctionnement requiert l'abaissement généralisé du prix de la vie d'une part et, de l'autre, l'accoutumance à la perte. Ce principe est à l'œuvre dans le processus par lequel, aujourd'hui, la simulation permanente de l'état d'exception justifie la « guerre contre la terreur » – une guerre d'éradication, indéfinie, absolue, qui revendique le droit à la cruauté, à la torture et à la détention illimitée – et donc une guerre qui puise ses armes dans le « mal » qu'elle prétend éradiquer, dans un contexte où le droit et la justice sont exercés sous la forme de représailles sans fin, de la vengeance et de la revanche.

Peut-être plus qu'à la différence, l'ère est donc au fantasme de séparation, voire d'extermination. Elle est à ce qui ne met pas ensemble ; à ce qui ne réunit point ; à ce que l'on n'est point disposé à partager. À la proposition d'égalité universelle qui permettrait, il n'y a pas si longtemps, de contester les injustices substantielles s'est graduellement substituée la projection souvent violente d'un « monde sans » – le « monde du grand débarras », celui des musulmans qui encombrant la cité, des Nègres et autres étrangers que l'on se doit de déporter, des terroristes (ou supposés tels) que l'on torture soi-même ou par procuration, des juifs dont on regrette qu'il y en ait eu tant à avoir échappé aux chambres à gaz, des migrants qui accourent de partout, des réfugiés et de tous les naufragés, ces épaves dont les corps, à s'y méprendre, ressemblent à autant d'amas d'ordures, le traitement en masse de cette charogne humaine, dans sa moisissure, sa puanteur et sa pourriture.

D'avantage encore, la distinction classique entre bourreaux et victimes – qui servait autrefois de fondement à la justice la plus élémentaire – s'est largement atténuée. Aujourd'hui victime, demain bourreau, puis à nouveau victime – le cycle haineux ne cesse de s'enrouler et d'étaler partout ses nœuds. Peu de malheurs sont désormais jugés injustes. Il n'y a ni culpabilité, ni remords, ni réparation. Il n'y a pas non plus d'injustices que nous devons réparer, ou des tragédies que nous pouvons éviter. Pour rassembler, il faut

nécessairement diviser ; et chaque fois que nous disons « nous », il nous faut à tout prix exclure quelqu'un, le dépouiller de quelque chose, procéder à quelque confiscation.

Par une étrange transmutation, les victimes sont désormais appelées, en plus du préjudice subi, à prendre sur elles la culpabilité que devraient ressentir leurs bourreaux. Elles doivent expier – à la place de leurs tourmenteurs dispensés de tout remords et débarrassés de la nécessité de réparer les méfaits de ces derniers. En retour, d'anciennes victimes, rescapés et survivants, n'hésitent pas à se transformer en bourreaux et à projeter à l'encontre de plus faibles qu'elles la terreur qu'elles subirent autrefois, reproduisant à l'occasion et à l'extrême les logiques qui présidèrent à leur extermination.

Pour le reste, la tentation de l'exception et son corollaire, l'immunité, partout, rôdent. Comment infléchir la démocratie elle-même, voire prendre congé d'elle, de manière telle que la violence sociale, économique et symbolique, débordante, puisse être captée, au besoin confisquée, en tout cas institutionnalisée et dirigée contre un « grand ennemi » – n'importe lequel, peu importe – qu'il nous faut à tout prix anéantir ? Alors que la fusion du capitalisme et de l'animisme ne fait plus de doute, tandis que l'enchevêtrement du tragique et du politique tend à devenir la norme, telle est la question que notre époque – celle de l'*inversion de la démocratie* – ne cesse de poser⁵⁴.

À peu près partout, le discours est donc à la suspension, à la restriction, voire à la révocation ou à l'abolition pure et simple – la Constitution, la loi, les droits, les libertés publiques, la nationalité, toutes sortes de protections et de garanties considérées, jusque récemment, comme choses acquises. Aussi bien la plupart des guerres contemporaines que les formes de terreur qui leur sont associées visent non point la reconnaissance, mais la constitution d'un *monde hors relation*. Donné comme provisoire ou non, le processus de *sortie de la démocratie* et le mouvement de suspension des droits, des Constitutions ou des libertés sont paradoxalement justifiés par la nécessité de protection de ces mêmes lois, libertés et Constitutions. Et avec la sortie et la suspension vient la clôture – toutes sortes de murs, de barbelés, de camps et de tunnels, le huis clos, comme si, en vérité, l'on en avait fini et pour de bon avec un certain ordre des choses, un certain ordre de la vie, un certain imaginaire de l'en-commun dans la cité future.

À plusieurs égards, la question qui nous était posée hier est exactement celle qu'il nous faut poser de nouveau aujourd'hui. C'est celle de savoir s'il nous a jamais été, s'il nous est et s'il nous sera jamais possible de rencontrer autrui autrement que comme un objet simplement donné, là, à portée de main. Y a-t-il quoi que ce soit qui

puisse nous rattacher à d'autres avec lesquels nous pouvons déclarer que nous sommes ? Quelles formes pourrait prendre cette sollicitude ? Une autre politique du monde ne reposant plus nécessairement sur la différence ou l'altérité, mais sur une certaine idée du semblable et de l'en-commun, est-elle possible ? Ne sommes-nous pas condamnés à vivre exposés les uns aux autres, parfois dans le même espace ?

À cause de cette proximité structurelle, il n'y a plus un « dehors » que l'on pourrait opposer à un « dedans » ; un « ailleurs » que l'on pourrait opposer à un « ici » ; un « proche » que l'on pourrait opposer à un « lointain ». On ne pourra pas « sanctuariser » le *chez soi* en fomentant le chaos et la mort au loin, *chez l'autre*. Tôt ou tard, l'on récoltera chez soi ce que l'on aura semé à l'étranger. Il ne pourra y avoir de sanctuarisation que mutuelle. Pour y parvenir, il faudra par conséquent penser la démocratie au-delà de la juxtaposition des singularités tout autant que de l'idéologie simpliste de l'intégration. Par ailleurs, la démocratie à venir se construira sur la base d'une nette distinction entre l'« universel » et l'« en-commun ». L'universel implique l'inclusion à quelque chose ou quelque entité déjà constitué. L'en-commun présuppose un rapport de coappartenance et de partage – l'idée d'un monde qui est le seul que nous ayons et qui, pour être durable, doit être partagé par l'ensemble de ses ayants droit, toutes espèces confondues. Afin que ce partage devienne possible et pour qu'advienne cette démocratie planétaire, la démocratie des espèces, l'exigence de justice et de réparation est incontournable⁵⁵.

Il faut comprendre, à l'évocation de ces mutations de grande ampleur, qu'elles affectent profondément les rapports entre la démocratie, la mémoire et l'idée d'un futur que pourrait partager l'humanité dans son ensemble. Or, traitant de l'« humanité dans son ensemble », il faut convenir également qu'elle est aujourd'hui, dans sa dispersion, pareille à un masque mortuaire – quelque chose, un reste, tout sauf une figure, un visage et un corps parfaitement reconnaissables, en cette ère de grouillement, de prolifération et de greffe de tout sur presque tout. En effet, quelque chose n'est plus là. Mais ce « quelque chose » mi-charogne, mi-gisant a-t-il véritablement jamais été là, devant nous, sinon sous la forme d'une somptuaire carcasse – au mieux, une lutte à la fois élémentaire, originaire et sans réserve pour échapper à la poussière⁵⁶ ? Le temps est en effet loin d'être à la raison, et il n'est pas certain qu'il le soit de nouveau, du moins à court terme. Le besoin de mystères et le retour de l'esprit de croisade aidant, il est plutôt aux dispositions paranoïaques, à la violence hystérique, aux procédures d'anéantissement de tous ceux que la démocratie aura constitués en ennemis de l'État⁵⁷.

1. Paul GILROY, *L'Atlantique noire. Modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam, Paris, 2010 [1993].
2. Pour une vue générale, voir Parkakunnel Joseph THOMAS, *Mercantilism and East India Trade*, Frank Cass, Londres, 1963 ; William J. BARBER, *British Economic Thought and India, 1690-1858*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
3. Voir Walter JOHNSON, *River of Dark Dreams. Slavery and Empire in the Cotton Kingdom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013.
4. On trouvera in Richard S. DUNN, *A Tale of Two Plantations. Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia*, Harvard University Press, Cambridge, 2014, une analyse comparée de cette institution.
5. Antoine DE MONTCHRESTIEN, *Traité d'économie politique*, Droz, Genève, 1999 [1615], p. 187.
6. Voir, par exemple, Josiah CHILD, *A New Discourse of Trade*, J. Hodges, Londres, 1690, p. 197 ; Charles DAVENANT, « Discourses on the public revenue and on the trade », in *The Political and Commercial Works. Collected and Revised by Sir Charles Whitworth*, R. Horsfield, Londres, 1967 [1711], p. 3.
7. Lire Christophe SALVAT, *Formation et diffusion de la pensée économique libérale française. André Morellet et l'économie politique du XVIII^e siècle*, thèse, Lyon, 2000 ; Daniel DIATKINE (dir.), « Le libéralisme à l'épreuve : de l'empire aux nations (Adam Smith et l'économie coloniale) », *Cahiers d'économie politique*, no 27-28, 1996.
8. Voir Jean-Pierre BARDET et Jacques DUPAQUIER (dir.), *Histoire des populations de l'Europe. I. Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Fayard, Paris, 1998.
9. Sur l'ampleur de ces nouvelles formes de circulation, voir WORLD BANK, *Development Goals in an Era of Demographic Change. Global Monitoring Report 2015/2016*, 2016 (disponible sur <www.worldbank.org>).
10. Voir Seyla BENHABIB et Judith RESNIK (dir.), *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders, and Gender*, New York University Press, New York, 2009 ; et Seyla BENHABIB, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
11. Le terme « nouveaux habitants » ne signifie pas qu'ils n'étaient point déjà là. Par « nouveaux », il faut entendre le changement de leur statut dans nos dispositifs de représentation. Sur ces questions, voir Bruno LATOUR, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris, 2015.
12. Claire LARSONNEUR (dir.), *Le Sujet digital*, Les Presses du Réel, Paris, 2015, p. 3.
13. Pierre CAYE, *Critique de la destruction créatrice*, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p. 20.
14. Norbert ELIAS, *La Société de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1969 ; *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973 ; *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, Paris, 1975.
15. Erving GOFFMAN, *Les Rites d'interaction*, Minuit, Paris, 1974.
16. W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Free Press Edition, New York, 1998 [1935].
17. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique, I*, GF Flammarion, Paris, 1981, p. 157.
18. *Ibid.*, p. 466.
19. Kenneth C. BARNES, *Journey of Hope. The Back to Africa Movement in Arkansas in the Late 1800s*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.
20. *Ibid.*, p. 457.
21. À peu près à la même période en France par exemple, une tendance inverse se dessine. La démocratie cherche sinon à obtenir l'obéissance sans recourir nécessairement à la violence directe, du moins à en reléguer les manifestations les plus inhumaines dans des espaces de moins en moins visibles. Voir Emmanuel TAIEB, *La Guillotine au secret. Les exécutions publiques en France, 1870-1939*, Belin, Paris, 2011.
22. Lire Ida B. WELLS-BARNETT, *On Lynchings*, Arno Press, New York, 1969 ; Robyn WIEGMAN, « The anatomy of lynching », *Journal of the History of Sexuality*, vol. 3, no 3, 1993, p. 445-467 ; David GARLAND, « Penal excess and surplus meaning. Public torture lynchings in twentieth-century America », *Law and Society Review*, vol. 39, no 4, 2005, p. 793-834 ; et Dora APEL, « On Looking. Lynching photographs and legacies of lynching after 9/11 », *American Quarterly*, vol. 55, no 3, 2003, p. 457-478.
23. Thomas JEFFERSON, *Notes on the State of Virginia*, Penguin Classics, Londres, 1999 [1775].
24. Simon GIKANDI, *Slavery and the Culture of Taste*, Princeton University Press, Princeton,

2015, p. 149.

25. Voir Sidney W. MINTZ, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Penguin Books, New York, 1986 ; K.N. CHAUDHURI, *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

26. Voir Klauss KNORR, *British Colonial Theories, 1570-1850*, Toronto University Press, Toronto, 1944, p. 54 ; et Joyce Oldham APPLEBY, *Economic Thought and Ideology in the Seventeenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press, 1978 ; William LETWIN, *The Origin of Scientific Economics. The English Economic Thought 1660-1776*, Methuen, Londres, 1963.

27. Romain BERTRAND, « Norbert Elias et la question des violences impériales. Jalons pour une histoire de la "mauvaise conscience" occidentale », *Vingtième Siècle*, no 106, 2010, p. 127-140.

28. Mikhaïl BAKOUNINE, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, in *Œuvres*, vol. 1, Stock, Paris, 1980 ; et vol. 8.

29. Pour une critique de droite, voir Carl SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1988.

30. Georges SOREL, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière, Paris, 1921, p. 257 et p. 263.

31. Voir Romain DUCOULOMBIER, *Ni Dieu, ni maître, ni organisation ? Contribution à l'histoire des réseaux sous la Troisième République (1880-1914)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009 ; et Miguel CHUECA (dir.), *Déposséder les possédants. La grève générale aux « temps héroïques » du syndicalisme révolutionnaire (1895-1906)*, Agone, Marseille, 2008.

32. Odile KRAKOVICH, *Les Femmes bagnardes*, O. Orban, Paris, 1990.

33. Odile KRAKOVICH estime à 102 100 le nombre des bagnards de 1852 à 1938 in *ibid.*, p. 260. Voir par ailleurs Danielle DONET-VINCENT, « Les "bagnes" des Indochinois en Guyane (1931-1963) », <criminocorpus.revues.org>, janvier 2006.

34. Ruth GILMORE, *Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley, 2007.

35. Sur ces débats, lire Marie GOTTSCHALK, *The Prison and the Gallows. The Politics of Mass Incarceration in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006 ; Michelle ALEXANDER, *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York University Press, New York, 2010 et Lorna A. RHODES, *Total Confinement. Madness and Reason in the Maximum Security Prison*, University of California Press, Berkeley, 2004.

36. Daniel R. HEADRICK, *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth-Century*, Oxford University Press, New York, 1981 ; Philip D. CURTIN, *Disease and Empire. The Health of European Troops in the Conquest of Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 ; et Marie-Noëlle BOURQUET et Christophe BONNEUIL (dir.), « De l'inventaire du monde à la mise en valeur du globe. Botanique et colonisation (fin XVIIe siècle-début XXe siècle) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 86, no 322-323, 1999.

37. Bouda ETEMAD, *La Possession du monde. Poids et mesure de la colonisation*, Complexe, Bruxelles, 2000.

38. Laurent HENNINGER, « Industrialisation et mécanisation de la guerre, sources majeures du totalitarisme (XIXe-XXe siècles) », *Astérior*, no 2, 2004, p. 1.

39. Iain R. SMITH et Andreas STUCKI, « The colonial development of concentration camps (1868-1902) », *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 39, no 3, 2011, p. 417-437.

40. Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005.

41. Pour ce qui est du Cameroun, voir Thomas DELTOMBE, Manuel DOMERGUE, Jacob TATSITSA, *Kamerun ! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*, La Découverte, Paris, 2011.

42. Voir, par exemple, Kevin KENNY, *Peaceable Kingdom Lost. The Paxton Boys and the Destruction of William Penn's Holy Experiment*, Oxford University Press, New York, 2009.

43. A. Dirk MOSES (dir.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Berghahn, New York, 2008 ; Martin SHAW, « Britain and genocide. Historical and contemporary parameters of national responsibility », *Review of International Studies*, vol. 37, no 5, 2011, p. 2417-2438.

44. Voir les détails in Elizabeth KOLSKY, *Colonial Justice in British India. White Violence and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

45. Lisa FORD, *Settler Sovereignty. Jurisdiction and Indigenous People in America and Australia, 1788-1836*, Harvard University Press, Cambridge, M.A., 2010.
46. Voir, en particulier, Martin THOMAS, « Intelligence providers and the fabric of the late colonial state », in Josh DULFER et Marc FREY, *Elites and Decolonization in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011, p. 11-35.
47. Priya SATIA, *Spies in Arabia. The Great War and the Cultural Foundations of Britain's Covert Empire in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 2008 ; et Martin THOMAS, *Empires of Intelligence. Security Services and Colonial Disorder after 1914*, University of California Press, Berkeley, C.A., 2008.
48. Voir Simon Frankel PRATT, « Crossing off names. The logic of military assassination », *Small Wars & Insurgencies*, vol. 26, no 1, 2015, p. 3-24 ; et, de manière générale, Nils MELZER, *Targeted Killing in International Law*, Oxford University Press, New York, 2008 ; et Grégoire CHAMAYOU, *Théorie du drone*, La Fabrique, Paris, 2013.
49. Arthur KROKER et Michael A. WEINSTEIN, « Maidan, caliphate, and code. Theorizing power and resistance in the 21 st century », < www.ctheory.net >, 3 mars 2015.
50. Thomas GREGORY, « Dismembering the dead. Violence, vulnerability and the body in war », *European Journal of International Relations*, vol. 21, no 4, décembre 2015.
51. Denis RETAILLÉ et Olivier WALTHER, « Terrorisme au Sahel. De quoi parle-t-on ? », *L'Information géographique*, vol. 75, no 3, 2011, p. 4.
52. *Ibid.*
53. Achille MBEMBE, « Necropolitics », *Public Culture*, vol. 15, no 1, 2003, p. 11-40.
54. Wendy BROWN, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.
55. « Épilogue. Il n'y a qu'un seul monde », in Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013.
56. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955 ; Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, in *Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011.
57. Frédéric LORDON, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, Paris, 2015, p. 16.

Chapitre 2

La société d'inimitié

Peut-être en a-t-il toujours été ainsi¹. Peut-être les démocraties ont-elles toujours été des communautés de semblables, et donc – comme on l'a fait valoir au chapitre précédent – des cercles de la séparation. Il se pourrait qu'elles aient toujours eu des esclaves, un ensemble de personnes qui, d'une manière ou d'une autre, auront toujours été perçues comme faisant partie de l'étranger, des populations en excédent, indésirables, dont on rêve de se débarrasser et, à ce titre, « totalement ou partiellement privées de droits² ». Cela est possible.

Il est également possible que de « démocratie universelle de l'humanité », il n'en existe « nulle part sur terre » ; et que la Terre étant divisée en États, c'est au sein des États que l'on tente de réaliser la démocratie, c'est-à-dire, en dernière instance, une politique d'État qui, distinguant clairement ses citoyens (ceux qui appartiennent au cercle des semblables) d'autres gens, tient fermement à l'écart tous les non-semblables³. Pour le moment, qu'il suffise de le répéter : l'époque, décidément, est à la séparation, aux mouvements de haine, à l'hostilité et, surtout, à la lutte contre l'ennemi, en conséquence de quoi les démocraties libérales, déjà fort lessivées par les forces du capital, de la technologie et du militarisme, sont aspirées dans un vaste processus d'inversion⁴.

L'objet affolant

Or qui dit « mouvement » nécessairement suggère la mise en branle d'une pulsion sinon pure, du moins d'une énergie fondamentale. Cette énergie est enrôlée, consciemment ou non, dans la poursuite d'un désir, de préférence un désir-maître. Ce désir-maître, à la fois champ d'immanence et force faite de multiplicités, a pour point de fixation un (ou plusieurs) objets. Hier, ces objets avaient pour noms privilégiés le Nègre et le juif. Aujourd'hui, Nègres et juifs ont d'autres prénoms – l'islam, le musulman, l'Arabe, l'étranger, l'immigré, le réfugié, l'intrus, pour n'en citer que quelques-uns.

Maître ou non, le désir est aussi ce mouvement par lequel le sujet,

enveloppé de toutes parts par un singulier fantasme (d'omnipotence, d'ablation, de destruction, de persécution, peu importe) cherche tantôt à se replier sur lui-même dans l'espoir d'assurer sa sécurité face au péril extérieur, et tantôt à sortir de lui-même et à affronter les moulins à vent de son imagination qui, désormais, l'assiègent. De fait, arraché à sa structure, le voici lancé à la conquête de l'objet affolant. Et puisque en vérité cet objet n'a jamais existé, n'existe pas et n'existera jamais, alors il ne cesse de l'inventer. L'inventer ne le fait cependant pas davantage advenir à la réalité, sauf sur le mode d'un lieu vide mais ensorcelant, cercle hallucinatoire, à la fois enchanté et maléfique qu'il habite désormais à la manière d'un sort.

Désir d'ennemi, désir d'apartheid (séparation et enclavement) et fantasme d'extermination occupent, de nos jours, la place de ce cercle enchanté. Dans nombre de cas, un mur suffit pour l'exprimer⁵. Il existe plusieurs sortes de murs, et tous ne remplissent pas les mêmes fonctions⁶. Le mur de séparation est supposé résoudre la question de l'excès de présence, celle-là qui, pense-t-on, est la source de situations de souffrance intenable. Recouvrer le sentiment d'exister dépend, dès lors, de la rupture avec celui dont l'absence, voire la disparition pure et simple, ne sera guère, pense-t-on, vécue sur le mode de la perte. C'est aussi admettre qu'entre lui et nous, il n'y a aucune part commune. L'angoisse d'anéantissement est donc au cœur des projets contemporains de séparation.

Partout, l'érection de murs de béton et de grillages et autres « barrières de sécurité » bat son plein. Parallèlement aux murs, d'autres dispositifs sécuritaires font leur apparition : check points, clôtures, tours de guet, tranchées, toutes sortes de démarcations qui, en bien des cas, n'ont pour fonction que d'intensifier l'enclavement, faute de tenir une fois pour toutes à l'écart ceux que l'on estime porteurs de menaces. Ainsi, par exemple, des agglomérations palestiniennes littéralement encerclées par des zones sous contrôle israélien⁷.

Au demeurant, l'occupation israélienne des Territoires palestiniens sert de laboratoire à nombre de techniques de contrôle, de surveillance et de séparation qui, de nos jours, font l'objet de dissémination ailleurs, sur la planète. Ces techniques vont du bouclage à répétition à la limitation du nombre d'entrées des Palestiniens en Israël et dans les colonies ; de l'imposition de couvre-feux à répétition au sein des enclaves palestiniennes et du contrôle des mouvements à l'emprisonnement objectif de villes entières⁸.

Check points permanents ou volants, blocs de béton et monticules de terre destinés à barrer les routes, contrôle de l'espace aérien et maritime, des flux d'importation et d'exportation de toutes sortes de produits, fréquentes incursions militaires, démolition de maisons,

profanation de cimetières, arrachage de champs d'oliviers, oblitération et réduction à la poussière d'infrastructures, bombardements à haute et moyenne altitude, meurtres ciblés, arts de la contre-insurrection urbaine, profilage des corps et des esprits, harcèlements permanents, morcèlement territorial, violence cellulaire et moléculaire, encampement généralisé, tout est mis en œuvre pour imposer un régime de la séparation dont le fonctionnement dépend, paradoxalement, de l'intimité de la proximité⁹.

De tels dispositifs rappellent, à bien des égards, le modèle honni de l'apartheid, avec ses Bantoustans, vastes réservoirs d'une main-d'œuvre bon marché ; ses zones blanches ; ses multiples juridictions et sa violence brute et atone. La métaphore de l'apartheid ne suffit cependant pas à rendre compte du projet israélien de séparation. D'abord, ce projet s'appuie sur un socle métaphysique et existentiel fort singulier. Les ressources apocalyptiques et catastrophistes qui le sous-tendent sont de loin plus complexes et plus enracinées dans un temps plus long que toutes celles que rendait possible le calvinisme sud-africain¹⁰.

Ensuite, de par son caractère *hi-tech*, les effets du projet israélien sur le corps palestinien sont nettement plus redoutables que les opérations relativement primitives entreprises par le régime d'apartheid en Afrique du Sud entre 1948 et le début des années 1980. Il en est ainsi de la miniaturisation de la violence, de sa cellularisation et de sa molécularisation, ou encore des techniques d'effacement à la fois matériel et symbolique¹¹. Il en est également ainsi des procédures et techniques de démolition de presque tout – infrastructures, maisons, routes, paysages – et de la dynamique de destruction forcenée dont le propre est de transformer la vie des Palestiniens en un amas de ruines et en une pile d'ordures vouées au nettoyage¹². En Afrique du Sud, les monceaux de ruines jamais n'attinrent une telle dimension.

Si toute forme d'inclusion était nécessairement disjonctive, la séparation, quant à elle, ne pouvait jamais être que partielle. Se séparer radicalement eût porté atteinte à la survie même de l'opprimeur. Faute d'avoir exterminé, dès les origines, les populations autochtones, il était impossible pour la minorité blanche d'entreprendre par la suite un nettoyage ethnique et racial systématique, sur le modèle des autres colonies de peuplement. Expulsions de masse et déportations n'étaient guère une option. L'enchevêtrement des différents segments raciaux étant devenu la règle, la dialectique de la proximité, de la distance et du contrôle ne pouvait jamais atteindre les seuils paroxystiques observés dans le cas de la Palestine.

Dans les Territoires occupés, la proximité se donne notamment à voir dans le contrôle que continue d'exercer Israël sur la gestion du

registre des populations et le monopole d'émission des cartes d'identité palestiniennes. Il en est de même de presque tous les autres aspects de la vie quotidienne des territoires occupés, qu'il s'agisse des déplacements quotidiens, de l'obtention de divers permis ou du contrôle des impôts. Le propre de cette sorte de séparation n'est pas seulement qu'elle s'accommode volontiers de l'occupation et, s'il le faut, de l'abandon¹³. Davantage encore, elle peut, à tout moment, se transformer en strangulation. L'occupation est, à tous égards, un combat au corps à corps dans un tunnel.

Du désir d'apartheid et du fantasme d'extermination en particulier, il convient de dire qu'ils ne sont guère nouveaux et n'ont cessé de se métamorphoser au long de l'histoire, en particulier dans les anciennes colonies de peuplement. Chinois, Mongols, Africains et Arabes avaient, parfois longtemps avant les Européens, été à l'origine de la conquête d'immenses entités territoriales. Ils avaient établi de complexes réseaux de commerce à longue distance au-delà des mers et des déserts. Mais c'est l'Europe qui, peut-être la première dans l'histoire moderne, inaugure une nouvelle ère de repeuplement à l'échelle planétaire¹⁴. Le repeuplement du monde du ^{XVI}e au ^{XIX}e siècle présente une double caractéristique. Il est à la fois un processus d'excrétion sociale (pour les émigrants qui quittent l'Europe pour fonder des colonies outre-mer) et de basculement et d'emballage historique. Pour les peuples colonisés, il se paie au prix de nouveaux asservissements.

Au cours de cette longue période, le repeuplement du monde prit souvent les contours d'innombrables atrocités et massacres, d'expériences inédites de « nettoyage ethnique », d'expulsions, transferts et regroupements de populations entières dans des camps, voire de génocides¹⁵. Mélange de sadisme et de masochisme souvent appliqué à tâtons, au gré de situations généralement inattendues, l'entreprise coloniale avait tendance à briser toutes les forces qui faisaient obstacle à ces pulsions, ou encore cherchaient à inhiber leur course vers toutes sortes de plaisirs pervers. Les limites de ce qu'elle tenait pour « normal » étaient sans cesse déplacées, et peu de désirs faisaient l'objet d'un franc refoulement, ou encore de gêne ou de dégoût. Le monde colonial était un monde dont l'aptitude à s'accommoder de la destruction de ses objets – les indigènes y compris – était hallucinante. Venait-il à être perdu, tout objet, croyait-on, pouvait facilement être remplacé par un autre.

Davantage encore, au départ de l'entreprise coloniale se trouvait le principe de séparation. Dans une large mesure, coloniser consistait en un travail permanent de séparation – d'un côté mon corps vivant et, de l'autre, tous ces corps-choses qui l'entourent ; d'un côté ma chair d'homme par laquelle toutes ces autres chairs-choses et chaires-

viandes existent pour moi ; d'un côté moi, tissu par excellence et point zéro d'orientation du monde et, de l'autre, les autres avec lesquels je ne peux jamais totalement me fondre ; que je peux ramener à moi, mais avec lesquels je ne peux jamais véritablement entretenir des rapports de réciprocité ou d'implication mutuelle.

Dans le contexte colonial, le travail permanent de séparation – et donc de différenciation – était en partie la conséquence de l'angoisse d'anéantissement qu'éprouvait le colonat. En état d'infériorité numérique, mais doté de puissants moyens de destruction, ce dernier vivait dans la peur d'être cerné, de toutes parts, par de mauvais objets qui menaçaient sa survie et risquaient sans cesse d'emporter son existence – les indigènes, les bêtes sauvages, les reptiles, les microbes, les moustiques, la nature, le climat, les maladies, voire les sorciers.

Le système de l'apartheid en Afrique du Sud et, sur le mode paroxystique et dans un contexte distinct, la destruction des juifs d'Europe constituèrent deux manifestations emblématiques de ce fantasme de séparation. L'apartheid en particulier récusait ouvertement la possibilité d'un même corps pour plus d'un. Il présupposait l'existence de sujets originaires distincts, déjà constitués, faits chacun d'une chair-de-race, d'un sang-de-race, capables d'évoluer à leur exact rythme. Il suffisait, pensait-on, de les assigner à des espaces territoriaux spécifiques pour re-naturaliser leur étrangeté les uns par rapport aux autres. Ces sujets originaires distincts étaient appelés à agir comme si leur passé n'avait guère été un passé de « prostitution », de dépendances paradoxales et d'intrigues de toutes sortes – le fantasme de la pureté¹⁶. L'échec de l'apartheid historique à établir, une fois pour toutes, des frontières étanches entre une pluralité de chairs, démontre *a posteriori* les limites du projet colonial de séparation. Faute d'extermination, l'Autre n'est plus extérieur à nous. Il est en nous, sous la double figure de l'autre Moi et du Moi autre, chacun mortellement exposé à l'autre et à soi-même.

L'entreprise coloniale tirait une grande partie de sa substance et de son excès d'énergie de son lien avec toutes sortes de flux pulsionnels, de désirs plus ou moins avoués dont la plupart se situaient en deçà du moi conscient des acteurs concernés. Afin d'exercer une emprise durable sur les autochtones qu'ils avaient assujettis et desquels ils voulaient coûte que coûte se différencier, les colons durent vaille que vaille les constituer en *objets psychiques* de toutes sortes. Tout le jeu des représentations en situation coloniale consistait en effet à se faire, des indigènes, une variété d'images-types.

Celles-ci correspondaient plus ou moins avec des débris de leurs biographies véritables, de leur statut premier, celui d'avant la rencontre. Grâce à la matière imagée ainsi produite, un second statut tout à fait artificiel, celui d'objets psychiques, venait se greffer à leur

statut premier, celui de personnes humaines authentiques. Pour les indigènes, le dilemme était de savoir comment, dans la pratique quotidienne, faire la part de l'objet psychique que l'on était appelé à intérioriser et souvent contraint d'endosser comme son soi et la part de la personne humaine en propre que l'on avait été, que l'on était malgré tout, mais que l'on était, dans les circonstances coloniales, désormais contraint d'oublier.

Il se trouve qu'une fois inventés, ces motifs psychiques devenaient constitutifs du moi colonial. Leur position d'extériorité par rapport au moi colonial devenait fort relative. L'investissement dans ces objets soutenait la continuité du fonctionnement psychique de l'ordre colonial. Sans ces objets et motifs, la vie affective, émotive et psychique en colonie perdait de sa teneur et de sa cohérence. Elle gravitait autour de ces motifs. Elle dépendait, pour sa vitalité, de son contact permanent avec ces objets et se montrait particulièrement vulnérable à la séparation d'avec eux. Dans des situations coloniales ou paracoloniales, le mauvais objet – celui qui a survécu à une destruction initiale – ne peut jamais être pensé comme totalement extérieur à moi. Il est d'emblée dédoublé, à la fois objet et sujet. Parce qu'il est porté par moi en même temps qu'il me porte, je ne peux pas m'en défaire simplement par la persécution et l'acharnement. Au fond, j'ai beau détruire tout ce que j'abhorre, ceci ne me dédouane cependant pas du lien que j'entretenais avec le tiers détruit, ou le tiers dont je me suis séparé. Il en est ainsi parce que *le mauvais objet et moi ne sommes jamais tout à fait séparés. En même temps, nous ne sommes jamais tout à fait ensemble.*

L'ennemi, cet Autre que je suis

Irrépressibles, le désir d'ennemi, le désir d'apartheid et le fantasme d'extermination constituent la ligne de feu, bref, l'épreuve décisive du début de ce siècle. Vecteurs par excellence du décervelage contemporain, ils contraignent, partout, les régimes démocratiques à puer de la bouche et, le délire hargneux, à vivre des vies d'ivrognes. Structures psychiques diffuses en même temps que forces génériques et passionnelles, ils marquent de leur empreinte la tonalité affective dominante de notre temps et aiguïssent nombre de luttes et mobilisations contemporaines. Ces luttes et mobilisations se nourrissent d'une vision menaçante et anxiogène du monde qui accorde la primauté aux logiques du soupçon, à tout ce qui est secret et à tout ce qui relève du complot et de l'occulte¹⁷. Poussées jusqu'à leurs conséquences ultimes, elles débouchent presque inexorablement sur l'envie de détruire – le sang répandu, le sang fait loi, dans une

continuité expresse avec la *lex talionis* (la loi du talion) de l'Ancien Testament.

En cette période dépressive de la vie psychique des nations, le besoin d'ennemi, ou encore la pulsion d'ennemi, n'est donc plus seulement un besoin social. Il est l'équivalent d'un besoin quasi anal d'ontologie. Dans le contexte de rivalité mimétique exacerbée par la « guerre contre la terreur », disposer – de préférence de façon spectaculaire – de son ennemi est devenu le passage obligé dans la constitution du sujet et son entrée dans l'ordre symbolique de notre temps. Au demeurant, tout se passe comme si le déni d'ennemi était vécu, en soi, comme une profonde blessure narcissique. Être privé d'ennemi – ou n'avoir point subi attentats et autres actes sanglants fomentés par ceux qui nous haïssent et haïssent notre mode de vie – revient à être privé de la sorte de relation de haine qui autorise que l'on puisse donner cours à toutes sortes de désirs autrement interdits. C'est être privé du démon sans lequel tout n'est guère permis, alors même que l'âge, urgemment, semble appeler à la licence absolue, au débridement et à la désinhibition généralisés. C'est également être frustré dans sa compulsion de se faire peur, dans sa faculté de diaboliser, dans la sorte de plaisir et de satisfaction éprouvés lorsque l'ennemi présumé est abattu par les forces spéciales ou lorsque, capturé vivant, il est soumis à d'interminables interrogatoires et livré à la torture dans l'un ou l'autre des lieux clos qui entachent notre planète¹⁸.

Époque éminemment politique donc, puisque le propre du politique, si du moins l'on en croit Carl Schmitt, serait « la discrimination de l'ami et de l'ennemi¹⁹ ». Dans le monde de Schmitt devenu le nôtre, le concept d'ennemi devrait être entendu dans son acception concrète et existentielle et non point comme une métaphore ou comme une abstraction vide et sans vie. L'ennemi dont traite Schmitt n'est ni un simple concurrent ou adversaire ni un rival privé que l'on pourrait haïr ou pour qui l'on éprouverait de l'antipathie. Il renvoie à un antagonisme suprême. Il est, dans son corps comme dans sa chair, celui dont il est possible de provoquer la mort physique parce qu'il nie, de manière existentielle, notre être.

Discriminer l'ami de l'ennemi certes, mais encore faut-il avoir identifié l'ennemi avec certitude. Figure déroutante de l'ubiquité, il est désormais d'autant plus dangereux qu'il est partout : sans visage, sans nom et sans lieu. Ou si visage il a, ce ne saurait être qu'un *visage de voile*, un *simulacre de visage*. Et si nom il possède, ce ne peut être qu'un nom d'emprunt – un faux nom dont la fonction première est la dissimulation. Avançant tantôt masqué, tantôt à découvert, il est parmi nous, autour de nous, voire en nous, capable de surgir en plein midi comme au milieu de la nuit, et à chacune de ses apparitions, c'est

notre mode d'existence même qu'il menace d'annihiler.

Avec Schmitt hier comme avec nous aujourd'hui, le politique doit donc sa charge volcanique au fait suivant : parce qu'étroitement lié à une volonté existentielle de projection de la puissance, il ouvre nécessairement et par définition sur cette éventualité extrême qu'est l'infini déploiement de moyens purs et sans fin – l'accomplissement du meurtre. Sous-tendu par la loi du glaive, il est l'antagonisme « au nom duquel on pourrait demander à des êtres humains de faire le sacrifice de leur vie » (*la mort pour les autres*) ; celui au nom duquel l'État pourrait « donner à certains le pouvoir de répandre le sang et de tuer d'autres hommes » (*donner la mort*) du fait de leur appartenance réelle ou supposée au camp de l'ennemi²⁰. Le politique est, de ce point de vue, une forme particulière de regroupement en vue d'un combat à la fois décisif et profondément obscur. Mais il n'est pas qu'affaire d'État et de mort déléguée puisque s'y jouent également non seulement la possibilité du sacrifice et du don de soi, mais aussi, et littéralement, celle du suicide.

Car, finalement, le suicide interrompt brutalement toute dynamique de sujétion et toute éventualité de reconnaissance. Prendre volontairement congé de sa propre existence en se donnant la mort, ce n'est pas forcément disparaître de soi. C'est mettre volontairement fin au risque d'être touché par Autrui et par le monde. C'est procéder à la sorte de désinvestissement qui oblige l'ennemi à faire face à son propre vide. Le suicidé ne souhaite plus communiquer, ni par la parole ni par le geste violent, sauf peut-être au moment où, mettant fin à sa propre vie, il met également un terme à celle de ses cibles. Le tueur se tue et tue en se tuant, ou après avoir tué. En tout cas, il ne cherche plus à participer au monde tel qu'il est. Il se défait de lui-même et, au passage, de quelques ennemis. Ce faisant, il se met en vacances de ce qu'il fut et se déprend des responsabilités qui étaient les siennes en tant que vivant²¹.

Le suicidé qui tue ses ennemis dans l'acte par lequel il se tue lui-même montre à quel point, s'agissant du politique, la véritable fracture contemporaine est celle qui oppose ceux qui s'agrippent à leur corps et qui prennent le corps pour la vie et ceux pour qui le corps n'ouvre la voie à une vie heureuse que s'il est expurgé. Le préposé au martyre s'engage dans la quête d'une vie joyeuse. Celle-ci réside, croit-il, en Dieu lui-même. Elle naît d'une volonté de vérité qui est assimilée à une volonté de pureté. Et il n'y a de rapport authentique à Dieu que par la conversion, cet acte par lequel l'on devient autre que soi-même et l'on échappe, ce faisant, à la vie facticielle, c'est-à-dire impure. Accepter le martyre, c'est faire vœu de destruction de la vie corporelle, de la vie impure. Du corps du croyant zélé, en effet, il ne reste souvent que des débris au milieu d'autres objets, des traces plus

ou moins riches (sang) parmi plusieurs autres, des empreintes, bref des morceaux d'énigme (des balles, des armes, des téléphones), et parfois des griffures et des marques. Mais, de nos jours, il est rarement de suicidé sans ses appareils, à la confluence du balistique et de l'électronique – des puces qu'il faut dessouder, des composants mémoire qu'il faut interroger. Dans le strict sens du terme, mettre un terme à sa propre vie ou *s'abolir soi-même*, c'est donc entreprendre la dissolution de cette entité en apparence simple qu'est le corps.

Que la haine de l'ennemi, la nécessité de le neutraliser ainsi que le désir d'éviter le danger et la contagion dont il serait le vecteur constituent les derniers mots du politique dans l'esprit contemporain s'explique. D'un côté, et à force de s'être convaincues qu'elles font face à une menace permanente, les sociétés contemporaines ont été plus ou moins contraintes de vivre leur quotidien sous la forme de « petits traumatismes » à répétition – un attentat par-ci, une prise d'otage par-là, plus loin une fusillade, et l'alerte permanente. L'utilisation de nouveaux instruments technologiques permet d'accéder à la vie privée des individus. Des techniques insidieuses de surveillance de masse, secrètes et parfois abusives, ciblent leurs pensées, leurs opinions, leurs déplacements, voire leur intimité. La reproduction élargie de l'affect de crainte aidant, les démocraties libérales n'ont cessé de manufacturer des épouvantails propres à leur faire peur – aujourd'hui la jeune fille voilée, demain l'apprenti terroriste rentré des champs de bataille du Proche et du Moyen-Orient, et de manière générale des loups solitaires ou des cellules dormantes tapis dans les interstices de la société qu'ils épient, cherchant le moment propice pour passer à l'action.

Que dire du « musulman », de l'étranger ou de l'immigré au sujet desquels l'on n'a cessé, hors de toute instance raisonnable, de tisser des images qui, petit à petit, s'appellent les unes les autres par association ? Peu importe qu'il n'existe aucune concordance entre celles-ci et la réalité, les fantasmes primaires ne connaissent ni doute ni incertitude. La masse, dit Freud, n'est « excitée que par des stimuli excessifs. Celui qui veut agir sur elle n'a pas besoin de composer logiquement ses arguments, il lui faut utiliser les images les plus fortes pour peindre, exagérer et répéter sans arrêt la même chose²² ».

L'ère est au triomphe d'une moralité de masse²³. Les régimes psychiques contemporains ont porté à leur niveau maximum d'exacerbation l'exaltation de l'affectivité et, paradoxalement, en cet âge technétronique et digital, le désir de mythologie, voire la soif de mystères. L'expansion accélérée de la raison algorithmique (dont on sait qu'elle sert de support décisif à la financiarisation de l'économie) va de pair avec la montée de raisonnements de type mytho-religieux²⁴. La croyance zélée n'est plus considérée comme l'antithèse

du savoir rationnel. Au contraire, l'un sert de support à l'autre, et les deux sont mis au service d'expériences viscérales dont la « communion des martyrs » représente l'un des sommets.

Convictions et certitudes intimes acquises au terme d'un lent cheminement « spirituel » rythmé par la révolte et la conversion ne relèvent ni de fanatismes débiles ni de la folie barbare ou du délire, mais de l'« expérience intérieure » que ne peuvent partager que ceux qui, confessant la même foi, obéissent à la même loi, aux mêmes autorités et aux mêmes commandements. Dans une large mesure, ils appartiennent à la même communauté. Celle-ci est faite de communiants, des « damnés de la foi » condamnés à témoigner, par la parole et par les actes, jusqu'au bout s'il le faut, du caractère jusqu'aboutiste de la vérité divine elle-même.

Dans la logique mytho-religieuse propre à notre temps, le divin (tout comme le marché, le capital ou le politique) est presque toujours perçu comme une force immanente et immédiate, vitale, viscérale et énergétique. Les chemins de la foi sont supposés conduire à des états ou à des actes jugés scandaleux du point de vue de la simple raison humaine ; ou encore à des risques, des ruptures apparemment absurdes, voire à des raidissements sanglants – la terreur et la catastrophe au nom de Dieu. L'un des effets de la foi et du zèle est de susciter le grand enthousiasme, la sorte d'enthousiasme qui ouvre la porte à la *grande décision*.

En effet, nombreux sont ceux qui, désormais, ne vivent plus que dans l'attente de cet événement. Le martyre est un des moyens utilisés par le damné de la foi pour mettre fin à cette attente. Hommes de foi et hommes de l'enthousiasme sont ceux qui, aujourd'hui, cherchent à faire l'histoire par la médiation de la grande décision, c'est-à-dire la commission d'actes vertigineux, de nature immédiate et sacrificielle. Par le biais de tels actes, le damné de la foi affronte, les yeux ouverts, la dépense et la perte. Animé par la volonté de totalité, il cherche à devenir un sujet singulier en plongeant aux sources disjonctives, voire démoniaques du sacré. Embrasser la perte consentie, celle qui détruit aussi bien le langage que le sujet du discours, permet d'inscrire le divin dans la chair d'un monde devenu don et grâce. Il ne s'agit plus alors de supplice, mais d'anéantissement, de traversée de soi à Dieu. Le but ultime de ces actes sacrificiels est de maîtriser la vie non plus du dehors, mais du dedans ; de produire une nouvelle morale et, au détour d'une bataille décisive, au besoin sanglante, et dans tous les cas définitive, de faire un jour l'expérience de l'exultation et de l'affirmation extatique et souveraine.

Les damnés de la foi

Le raisonnement mytho-religieux n'est pas l'apanage exclusif des formations terroristes. Dans leur effort pour juguler le terrorisme et accomplir leur transformation en États de sécurité, les démocraties libérales n'hésitent plus à recourir aux grands ensembles mythologiques. Il n'y en a presque aucune qui, aujourd'hui, ne fasse appel à l'enthousiasme guerrier, souvent dans le but de raccommoder la vieille étoffe nationaliste. Chaque attentat duquel résulte quelques morts d'hommes donne automatiquement lieu à un deuil sur commande. La nation est sommée de verser en public des larmes de rancœur et de se dresser face à l'ennemi. Et des larmes aux armes, le chemin est chaque fois tracé. Revêtu des oripeaux du droit international, des droits de l'homme, de la démocratie ou, simplement, de la « civilisation », le militarisme n'a plus besoin d'avancer masqué²⁵. Pour redonner vie à la haine, les complices d'hier sont soudain transformés en « ennemis de l'humanité en général » et la violence brute est faite droit.

Car, tout comme elles eurent besoin, il n'y a guère longtemps, de la scission de l'humanité en maîtres et esclaves, les démocraties libérales dépendent de nos jours et pour leur survie de la scission entre le cercle des semblables et les non-semblables, ou encore des amis et « alliés » et des ennemis de la civilisation. Sans ennemis, il leur est difficile de se tenir debout seules. Que de tels ennemis existent dans les faits ou non importe peu. Il suffit de les créer, de les trouver, de les démasquer et de les porter au grand jour.

Or ce labeur est devenu de plus en plus onéreux à partir du moment où l'on s'est convaincu que les ennemis les plus farouches et les plus intrépides se sont installés dans les pores les plus intérieurs de la nation. Ils forment désormais une sorte de kyste qui détruit du dedans les promesses les plus fécondes de la nation. Comment, dès lors, séparer celle-ci de ce qui la ronge sans attenter à son propre corps – la guerre civile. Fouilles, perquisitions, contrôles divers, assignations à résidence, inscription de dispositions relevant de l'état d'urgence dans la loi, multiplication de pratiques dérogatoires, pouvoirs élargis confiés à la police et aux renseignements et, au besoin, déchéance de la nationalité – tout est mis en œuvre pour rendre, par des coups chaque fois plus durs, ceux qui nous sont assénés, non pas nécessairement aux auteurs de nos maux, mais incidemment, à ceux qui leur ressemblent. Ce faisant, fait-on autre chose que répéter et perpétuer ce à quoi l'on prétend s'opposer ? En appelant à la mort de tout ce qui n'est pas inconditionnellement pour nous, ne travaillons-nous pas à reproduire sans cesse tout ce qui fait la tragédie de l'homme en proie à la haine et incapable de s'affranchir de celle-ci ?

Tout comme hier, la guerre contre des ennemis existentiels est de

nouveau comprise en termes métaphysiques. Grande épreuve, elle engage le tout de l'être, sa vérité. Ces ennemis avec lesquels aucune entente n'est possible ou désirable apparaissent généralement sous les traits de caricatures, de clichés et de stéréotypes. Caricatures, clichés et stéréotypes leur octroient une présence figurale, cette forme de présence qui, en retour, ne fait que confirmer le type de menace (ontologique) qu'ils font peser sur nous. Figure spectrale et présence figurale donc, en cet âge de réenchantement du sol et du sang tout autant que d'abstraction croissante, alors que les éléments culturels et les éléments biologiques de l'inimitié se relaient et ne forment plus qu'un seul et même faisceau.

L'imagination fouettée par la haine, les démocraties libérales ne cessent de nourrir toutes sortes d'obsessions concernant l'identité véritable de l'ennemi. Mais qui est-il en vérité ? S'agit-il d'une nation, d'une religion, d'une civilisation, d'une culture ou d'une idée ?

État d'insécurité

Mis ensemble, mouvements de haine, formations investies dans l'économie de l'hostilité, de l'inimitié et des luttes multiformes contre l'ennemi ont contribué, au sortir du ^{xx}e siècle, à un relèvement significatif des formes et niveaux acceptables de la violence que l'on peut (ou devrait) infliger aux faibles, aux ennemis et aux intrus (tous ceux et celles qui ont été considérés comme n'étant guère des nôtres) ; à une intensification des rapports d'instrumentalisation dans la société ; à de profondes mutations dans les régimes contemporains du désir et des affects collectifs. Davantage encore, ils ont favorisé l'émergence et la consolidation d'une forme-État que l'on a appelée l'État de sécurité et de surveillance.

L'État de sécurité se nourrit d'un *état d'insécurité* qu'il participe à foment et dont il prétend être la réponse. Si l'État de sécurité est une structure, l'état d'insécurité est une passion, ou encore un affect, une condition, voire une force de désir. En d'autres termes, l'état d'insécurité est ce à quoi fonctionne l'État de sécurité en tant que ce dernier est, au fond, une structure chargée d'investir, d'organiser et de détourner les pulsions constitutives de la vie humaine contemporaine. Quant à la guerre chargée de vaincre la peur, elle n'est ni locale, ni nationale, ni régionale. Sa surface est planétaire et la vie quotidienne est son théâtre privilégié d'action. Parce que l'État de sécurité présuppose l'impossibilité d'une « cessation des hostilités » entre ceux qui menacent notre mode d'existence et nous – et donc l'existence d'un ennemi irréductible qui ne cesse de se métamorphoser –, cette guerre est désormais permanente. Répondre aux menaces internes –

ou venues de l'extérieur et relayées de l'intérieur – requiert désormais la mobilisation d'un ensemble d'activités extramilitaires et d'énormes ressources psychiques. Enfin, animé ouvertement par une mythologie de la liberté qui relève, au fond, d'une métaphysique de la force, l'État de sécurité est moins préoccupé par la distribution des places et des prébendes que par le projet de disposer de la vie des êtres humains, qu'il s'agisse de ses sujets ou de ceux qu'il aura désignés comme ses ennemis.

Cette libération de l'énergie psychogène se manifeste à travers un surcroît d'attachement à ce que l'on appelait autrefois l'illusion. Dans l'entendement classique, l'illusion s'opposait à la réalité. Prenant les effets pour les causes, l'illusion consacrait le triomphe des images et du monde des apparences, des reflets et du simulacre. Elle participait du monde de la fiction, par opposition au monde réel surgi du tissu intime des choses et de la vie. La *demande d'un surplus imaginaire* nécessaire à la vie de tous les jours ne s'est pas seulement accélérée. Elle est devenue irrépressible. Ce surplus imaginaire n'est pas perçu comme un complément à une existence qui serait plus « réelle » parce que supposément plus en adéquation avec l'être et son essence. Il est vécu, chez plusieurs, comme le moteur du réel, la condition même de sa plénitude et de son éclat. Autrefois prise en charge par les religions du salut, la production de ce surplus est aujourd'hui de plus en plus déléguée au capital et à toutes sortes d'objets et de technologies.

Aussi bien le monde des objets et des machines que le capital lui-même se présentent de plus en plus sous l'espèce d'une religion animiste. Il n'y a pas jusqu'au statut de la vérité qui ne soit remis en cause. Certitudes et convictions sont tenues pour la vérité. Point n'est besoin de raisonner. Il suffit de croire et de s'abandonner. Du coup, la délibération publique (l'un des caractères essentiels de la démocratie) ne consiste plus à discuter et à chercher ensemble et sous les yeux de tous les citoyens la vérité et, au bout du compte, la justice. La grande opposition n'étant plus celle qui sépare le vrai du faux, le pire, désormais, est le doute. Car, dans le combat concret qui nous oppose à nos ennemis, le doute bloque la libération totale des énergies volontaristes, émotionnelles et vitales nécessaires pour employer la violence et, s'il le faut, répandre le sang.

Les réserves de crédulité se sont également accrues. Paradoxalement, cet accroissement est allé de pair avec l'accélération exponentielle des développements technologiques et des innovations industrielles, la numérisation ininterrompue des faits et des choses, et la relative généralisation de ce qu'il convient d'appeler *la vie électronique et son double, la vie robotiquement ajustée*²⁶. Une phase inédite de l'histoire de l'humanité s'amorce en effet, au cours de laquelle il sera de plus en plus difficile, sinon impossible de dissocier

les organismes humains et les flux électroniques, la vie des humains et celle des processeurs. Cette phase est rendue possible grâce au savoir-faire accumulé en matière de stockage de masses colossales de flux, à l'extrême puissance et vitesse de leur traitement, aux progrès réalisés dans la composition algorithmique. Le point terminal de ce tournant numérique-cognitif devrait être l'infiltration généralisée de puces à l'intérieur des tissus biologiques. Le couplage humano-machinique, déjà en cours, n'a pas seulement débouché sur la genèse de nouvelles mythologies de l'objet technique. Il a aussi eu pour conséquence immédiate la remise en question du statut du sujet moderne issu de la tradition humaniste.

L'autre facteur décisif dans le processus de libération de l'énergie psychogène est la suspension des inhibitions pulsionnelles (le retour de la part exclue, les structures d'accueil du refoulé) et la multiplication des gains de plaisir découlant de cette suspension et du fait que la conscience morale est congédiée, lorsqu'elle n'est pas tout simplement mise hors de service. Quelles sortes de gains de plaisir sont susceptibles d'obtenir de nos jours celui ou celle qui suspend ou supprime ses inhibitions pulsionnelles ou encore met hors de service sa conscience morale ? Qu'est-ce qui explique l'attraction contemporaine exercée sur les multitudes par l'idée de la puissance absolue et irresponsable ? Et la disposition aux actions les plus extrêmes, la réceptivité aux arguments les plus simples et les plus imparfaits ? Et la promptitude à s'aligner sur les autres, ou, pour les puissances du monde, à se laisser entraîner à tous les forfaits par la simple conscience de sa force ?

Répondre à ces questions exige que l'on dise un mot au sujet des mécanismes fondamentaux de la vie passionnelle dans les conditions actuelles²⁷. L'interconnexion quasi intégrale, par la voie des nouvelles technologies, n'a pas seulement induit de nouvelles procédures de formation des masses. De nos jours, faire masse est à peu près la même chose que faire horde. En vérité, l'ère n'est plus aux masses. Elle est aux hordes virtuelles. Là où, néanmoins, elle survit, la masse n'est « excitée que par des stimuli excessifs²⁸ ». « Elle respecte la force », dit Freud, et ne se laisse « que modérément influencer par la bonté qui n'est pour elle qu'une sorte de faiblesse. Ce qu'elle exige de ses héros, c'est de la force, voire de la violence. Elle veut être dominée et réprimée et craindre son maître²⁹ ».

À peu près partout, le champ traditionnel des antagonismes a donc éclaté. À l'intérieur des frontières nationales, l'on a assisté au développement de nouvelles formes de regroupement et de lutte. Elles sont conduites non plus tant sur la base des appartenances de classe qu'en fonction des liens de parenté et donc de sang. À la vieille distinction ami-ennemi se superpose désormais une autre, entre

parents et non-parents, c'est-à-dire entre ceux et celles qui sont liés par le même sang ou par la même « souche » et ceux dont on pense qu'ils découlent d'un autre sang, d'une autre culture et d'une autre religion. Venus d'ailleurs, ces derniers sont, au fond, des gens qui ne sauraient être tenus pour nos concitoyens et avec lesquels nous n'aurions à peu près rien de commun.

Vivant parmi nous, mais n'étant point des nôtres véritablement, ils devraient par contre être repoussés, remis à leur place ou simplement reconduits hors de nos frontières, dans le cadre du nouvel état de sécurité qui désormais marque nos vies. La pacification interne, la « guerre civile muette » ou moléculaire, les incarcérations massives, le découplément de la nationalité et de la citoyenneté, les exécutions extrajudiciaires dans le cadre de la politique pénale et criminelle contribuent à brouiller la vieille distinction entre la sécurité intérieure et la sécurité extérieure, sur fond d'exacerbation des affects racistes.

Nanoracisme et narcothérapie

À première vue, la cause, pourrait-on dire, est donc entendue. Notre époque semble avoir finalement découvert sa vérité. Ne lui manquait que le courage de la proclamer³⁰. S'étant réconciliée avec son véritable visage, elle peut enfin se permettre de voguer nue, libre de toute inhibition, débarrassée de tous ces vieux masques et de tous ces déguisements obligés qui lui servaient de cache-sexe. Au grand refoulement (à supposer qu'il n'y en ait jamais eu véritablement) succède donc le grand défolement – mais à quel coût, pour qui et jusqu'à quand ?

En effet, dans les marais salants de ce début de siècle, il n'y a strictement plus rien à cacher. Le plancher atteint, tous les tabous ayant été brisés sur fond de tentative de mise à mort du secret et de l'interdit en tant que tels, tout est désormais rendu à sa transparence et donc, aussi, appelé à son ultime aboutissement. La citerne est presque pleine et le crépuscule ne saurait tarder. Que ce dénouement ait lieu dans un déluge de feu ou non, on finira bien par le savoir.

Entre-temps, la marée ne cesse de monter. Le racisme – en Europe, en Afrique du Sud et au Brésil, aux États-Unis, dans les Caraïbes et le reste du monde – va demeurer nôtre dans l'avenir prévisible³¹. Ce ne sera pas seulement le cas dans la culture de masse, mais aussi – et on ferait bien de ne pas l'oublier – au sein de la bonne société. Ce ne sera pas seulement le cas dans les anciennes colonies de peuplement, mais aussi dans ces autres zones de la planète que les juifs ont désertées depuis longtemps, et où ni le Nègre ni l'Arabe n'ont jamais fait souche.

Du reste, il faudra désormais s'y faire : hier, l'on se divertissait au

moyen des jeux, des cirques, des intrigues, cabales et commérages. Sur cet ennuyeux banc de glace que tend à devenir l'Europe, mais aussi ailleurs, l'on se divertira désormais au moyen du nanoracisme, cette forme de narcothérapie chevêche, rapetassée, au bec puissant, arqué et pointu – le naphthalène par excellence des temps d'engourdissement et de flasque paralysie, quand toute élasticité ayant été perdue, tout a l'air de s'être subitement contracté. Contracture et tétanie – c'est de cela qu'il faut effectivement parler, avec leur lot de crampes, de spasmes, de rétrécissement de l'esprit – le nanoracisme est passé par là.

Mais que faut-il comprendre par nanoracisme sinon cette forme narcotique du préjugé de couleur qui s'exprime dans les gestes apparemment anodins de tous les jours, au détour d'un rien, d'un propos en apparence inconscient, d'une plaisanterie, d'une allusion ou d'une insinuation, d'un lapsus, d'une blague, d'un sous-entendu et, il faut bien le dire, d'une méchanceté voulue, d'une intention malveillante, d'un piétinement ou d'un tacle délibérés, d'un obscur désir de stigmatiser, et surtout de faire violence, de blesser et d'humilier, de souiller celui que l'on ne considère pas comme étant des nôtres ?

Évidemment à l'ère du nanoracisme dévergondé, alors qu'il n'est plus question que des nôtres, de l'autre, en majuscule ou en minuscule peu importe, personne ne veut plus en entendre parler. Qu'ils restent donc chez eux, entend-on dire. Ou s'ils s'entêtent à vouloir vivre à côté de nous, chez nous, ce devra être à croupion blanc, la culotte baissée, à découvert. L'ère du nanoracisme est en effet celle du racisme souillard, du racisme au canif de suie, du spectacle des pourceaux qui se vautrent dans la souille.

Sa fonction est de faire de chacun de nous des soudards à cuir de bouc. Elle consiste à placer le plus grand nombre de ceux et celles que nous tenons pour des indésirables dans des conditions intolérables, de les encercler au quotidien, de leur infliger, à répétition, un nombre incalculable de coups et de blessures racistes, de les dépouiller de tout droit acquis, d'enfumer la ruche et de les déshonorer à un point tel qu'ils n'aient plus de choix que l'autodéportation. Et puisque l'on évoque les blessures racistes, encore faut-il savoir qu'il s'agit généralement de lésions ou d'entailles éprouvées par un sujet humain qui a subi un ou des coups d'un caractère particulier – des coups pénibles et difficiles à oublier parce qu'ils s'attaquent au corps et à sa matérialité, mais aussi et surtout à de l'intangible (dignité, estime de soi). Leurs traces sont, la plupart du temps, invisibles et leurs cicatrices difficiles à refermer.

Et puisque l'on évoque lésions et entailles, encore faut-il savoir que sur ce banc de glace que tend à devenir l'Europe, en Amérique, en

Afrique du Sud et au Brésil, dans les Caraïbes et ailleurs, il nous faut désormais compter par centaines de milliers ceux et celles qui, tous les jours, subissent des blessures racistes. Ils courent en permanence le risque de se faire toucher au plus vif par quelqu'un, une institution, une voix, une autorité publique ou privée qui leur demande de justifier qui ils sont, pourquoi ils sont là, d'où ils viennent, où ils vont, pourquoi ils ne rentrent pas chez eux, une voix ou autorité qui, de façon délibérée, cherche à leur causer un petit et un grand choc, à les irriter, à les heurter, à les injurier, à les faire sortir de leurs gonds afin précisément de disposer du prétexte requis pour les violer, pour porter sans ménagement, atteinte à ce qui leur est le plus privé, le plus intime et des plus vulnérables.

S'agissant du viol à répétition, encore faut-il ajouter que le nanoracisme n'est pas l'apanage du « petit Blanc », ce subalterne rongé par le ressentiment et la rancœur, qui hait profondément sa condition mais ne se suiciderait pas pour un sou, et dont l'ultime cauchemar est de se réveiller un jour dans les habits du Nègre ou la peau basanée de l'Arabe, non point là-bas, au loin, en colonie comme autrefois, mais – et c'est le comble – ici même, chez lui, dans son propre pays.

Le nanoracisme est devenu le complément obligé du racisme hydraulique, celui des micro- et macrodispositifs juridico-bureaucratiques et institutionnels, de la machine étatique qui brasse à corps perdu des clandestins et des illégaux, qui ne cesse d'encamper la racaille à la lisière des villes, à la manière d'un ramassis d'objets dépareillés, qui multiplie des « sans-papiers » à la pelle, qui pratique à la fois l'éloignement du territoire et l'électrocution aux frontières, lorsqu'il ne s'accommode pas purement et simplement du naufrage en haute mer, qui à tous vents contrôle au faciès dans les bus, les aéroports, le métro, dans la rue, qui *dévoile* les musulmanes et fiche les siens à tour de bras, qui multiplie les centres de rétention et de détention et les camps de transit, qui investit sans compter dans les techniques de déportation, qui discrimine et pratique la ségrégation en plein midi tout en jurant de la neutralité et de l'impartialité de l'État laïque républicain indifférent à la différence, qui invoque à tort et à travers cette putréfaction à ciel ouvert qui ne fait plus bander son phallus, mais que l'on continue, en dépit du bon sens, à nommer les « droits de l'homme et du citoyen ».

Le nanoracisme est le racisme fait culture et respiration, dans sa banalité et sa capacité à s'infiltrer dans les pores et les veines de la société, à l'heure du décervelage généralisé, de la décérébration machinique et de l'envoûtement de masse. La grande peur, viscérale, c'est la peur des saturnales, lorsque les *djinns* d'aujourd'hui, qui à s'y méprendre sont les mêmes que ceux d'hier, cette fiente chèvre-pied, à savoir les Nègres, les Arabes, les musulmans – et puisqu'ils ne sont

jamais loin, les juifs –, se seront emparé de la place des maîtres et transformeront la nation en un immense dépotoir, le dépotoir de Mahomet.

Or, entre la phobie du dépotoir et le camp, la distance a toujours été des plus courtes. Camps de réfugiés, camps de déplacés, campements de migrants, camps d'étrangers, zones d'attente pour personnes en instance, zones de transit, centres de rétention ou de détention administrative, centres d'identification et d'expulsion, points de passage frontaliers, centres d'accueil de demandeurs d'asile, centres d'accueil temporaire, villages de réfugiés, villages d'insertion de migrants, ghettos, jungles, foyers, maisons de migrants, la liste s'allonge sans cesse, remarque Michel Agier dans une étude récente³². Cette interminable liste ne cesse de renvoyer à une réalité sans cesse présente même si souvent largement invisible, pour ne pas dire familière, finalement banale. Le camp, devrions-nous dire, n'est pas seulement devenu une partie structurante de la condition planétaire. Il a cessé de scandaliser. Mieux, l'encampement n'est pas seulement notre présent. Il est notre futur, notre solution pour « tenir à l'écart ce qui dérange, pour contenir ou rejeter ce qui, humain, matière organique ou déchet industriel, est en trop³³ », bref, l'une des formes du gouvernement du monde.

Pour le reste, et faute de regarder droit dans les yeux ce qui ne relève plus de l'exception mais de la norme (le fait que les démocraties libérales sont, elles aussi, capables de respirer le crime), nous voici donc plongés dans un interminable trafic de mots et de gestes, de symboles et de langages, à coups de ruades et de croupades les unes toujours plus brutales que les autres, à coups de mimétisme aussi, le laïcisme et son miroir inversé, le fondamentalisme, le tout dans un parfait cynisme, car justement, tous les noms ayant perdu leurs prénoms, il n'y a plus aucun nom pour nommer le scandale, aucune langue pour dire l'immonde, car presque plus rien ne tient debout désormais, sauf la morve qui flue des narines, visqueuse et purulente, alors même qu'il n'y a plus besoin d'éternuer, et que l'appel au bon sens, à la bonne vieille république et son bon dos rond et croulant, l'appel au bon vieil humanisme péteux, l'appel à un certain féminisme avarié aux yeux duquel égalité rime désormais avec le devoir-de-faire-porter-un-string-à-la-fille-musulmane-voilée-tout-en-épilant-le-barbu³⁴.

Comme à l'époque coloniale, l'interprétation dévalorisante de la manière dont le Nègre ou l'Arabe musulman traite « ses femmes » participe d'un mélange de voyeurisme et d'envie – l'envie du harem. La manipulation des questions de genre à des fins racistes, par le biais de la mise en évidence de la domination masculine chez l'Autre vise presque toujours à occulter la réalité de la phallocratie chez soi. Le surinvestissement de la virilité comme ressource symbolique et

politique n'est pas propre aux « nouveaux barbares ». Il est la ligne septentrionale de toute forme de pouvoir, ce qui lui donne sa vitesse, y compris dans nos démocraties. Le pouvoir, partout, est toujours, quelque part, une manière de confrontation avec la statue, l'investissement dans la féminité et la maternité situant du même coup la jouissance sexuelle dans le sillage d'une politique du ravissement, que celle-ci soit séculière ou laïque. Au demeurant, pour être pris un tant soit peu au sérieux, il faut bien à un moment donné montrer que « l'on en a ». C'est que dans cette culture hédoniste, l'on n'a pas cessé d'attribuer au père le rôle de premier planteur. Dans cette culture hantée par la figure du père incestueux habité par le désir de consommer sa pucelle ou son garçon, annexer la femme à son propre corps dans le but de s'en servir comme complément à la statue défaillante de l'homme est devenu banal. Il faut par conséquent oublier tout cela, toutes ces mythologies roussies et en manque de muscle, et passer décidément à autre chose, mais quoi exactement ?

Malgré les horreurs de la traite des Nègres, du colonialisme, du fascisme, du nazisme, de l'Holocauste et autres massacres et génocides, les nations occidentales en particulier, les intestins distendus par toutes sortes de gaz, continuent de mobiliser le racisme au service de toutes sortes d'histoires plus ou moins farfelues et plus ou moins meurtrières – des histoires d'étrangers et de hordes de migrants au nez desquels il faut fermer les portes, de barbelés qu'il faut ériger à la hâte faute de quoi nous serons emportés par la marée des sauvages, des histoires de frontières qu'il faut rétablir comme si elles avaient jamais disparu, des histoires de nationaux y compris de très vieilles colonies auxquels il faut toujours accoler l'épithète d'immigrés, d'intrus qu'il faut chasser, d'ennemis qu'il faut éradiquer, de terroristes qui nous en veulent à cause de notre mode d'existence et qu'il faut faire exploser à haute altitude par des engins volant à distance, des histoires de boucliers humains transformés en victimes collatérales de nos bombardements, des histoires de sang, d'éborgements, de sol, de patrie, de traditions, d'identité, de pseudo-civilisations assiégées par des hordes barbares, de sécurité nationale, toutes sortes d'histoires à épithètes, éraillées, des histoires à se faire peur et à donner de la suie, des histoires sans fin que l'on ne cesse de recycler dans l'espoir d'embobiner les plus crédules.

Il est vrai qu'ayant fomenté misère et trépas au loin, loin du regard de leurs citoyens, les nations occidentales redoutent à présent le retour du glaive, dans un de ces actes de vengeance pieuse requis par la loi du talion. Pour se prémunir contre ces pulsions vengeresses, elles se servent du racisme comme d'une lame arquée, supplément vénéneux d'un nationalisme de guenille réduit à ses derniers haillons à l'heure de la dénationalisation des véritables centres de décision, de

l'*offshoring* des richesses, de l'enclavement des pouvoirs réels, de la massification de la dette et du zonage de territoires et populations entiers soudain devenus superflus.

Mais si le racisme est devenu aussi insidieux, c'est parce qu'il fait désormais partie des dispositifs pulsionnels et de la subjectivité économique de notre temps. Il n'est pas seulement devenu un produit de consommation au même titre que les autres biens, objets et marchandises. En ces temps de paillardise, il est aussi la ressource sans laquelle la « société du spectacle » que décriait Guy Debord n'existe simplement point. En bien des cas, il a acquis un statut somptuaire. Il est quelque chose que l'on se permet non parce qu'il s'agit d'une chose inhabituelle, mais en réponse à l'appel généralisé à la lubricité lancé par le néolibéralisme. Oubliée la grève générale. Place à la brutalité et à la sensualité. En cette époque dominée par la passion du lucre, ce mélange de lubricité, de brutalité et de sensualité favorise le processus d'assimilation du racisme par la « société du spectacle » et sa molécularisation par les dispositifs de la consommation contemporaine.

On le pratique sans en être conscient. Puis l'on s'étonne lorsque l'autre nous le fait remarquer ou encore nous rappelle à l'ordre. Il nourrit notre besoin d'amusement et nous permet d'échapper à l'ennui ambiant et à la monotonie. On fait semblant de croire qu'il s'agit d'actes inoffensifs qui n'ont pas la signification qui leur est prêtée. L'on s'offusque qu'une police d'un autre ordre nous prive du droit de rire, du droit à un humour qui n'est jamais dirigé contre soi-même (autodérision) ou contre les puissants (la satire en particulier), mais toujours contre plus faible que soi – le droit de rire aux dépens de celui que l'on cherche à stigmatiser. Le nanoracisme hilare et échevelé, tout à fait idiot, qui prend plaisir à se vautrer dans l'ignorance et revendique le droit à la bêtise et à la violence qu'elle fonde – tel est donc l'esprit du temps.

Et il faut craindre que le basculement ait déjà eu lieu. Qu'il ne soit trop tard. Et qu'au fond, le rêve d'une société décente ne soit plus qu'un mirage. Il faut craindre un violent retour à une époque au cours de laquelle le racisme n'appartenait pas aux « parties honteuses » de nos sociétés, celles que, faute d'éradiquer, l'on s'efforçait de cacher. Le racisme preux et gaillard sera désormais notre accoutrement et, à cause de lui, la sourde rébellion contre la société se fera de plus en plus ouverte et de plus en plus véhémente, du moins de la part des reclus.

La question de l'appartenance demeure entière. Qui est d'ici et qui ne l'est pas ? Que font chez nous ceux et celles qui ne devraient pas s'y trouver ? Comment s'en débarrasser ? Mais que veut dire « ici » et « là-bas » à l'ère de l'entrelacement des mondes, mais aussi de leur

rebalkanisation ? Si le désir d'apartheid est bien l'une des caractéristiques de notre temps, l'Europe réelle, pour sa part, ne sera plus jamais comme avant, c'est-à-dire monocolore. Il n'y aura plus jamais – si tant est que tel fut jamais le cas – un centre unique du monde. Dorénavant, le monde sera conjugué au pluriel. Il se vivra au pluriel et il n'y a strictement rien que l'on puisse faire pour renverser cette nouvelle condition aussi irréversible qu'elle est irrévocable. L'une des conséquences de cette nouvelle condition est la réactivation, chez beaucoup, du fantasme d'annihilation.

Ce fantasme est présent dans tout contexte où les forces sociales tendent à concevoir le politique comme une lutte à mort contre des ennemis inconditionnels. Pareille lutte est alors qualifiée d'existentielle. Elle est une lutte sans possibilité de reconnaissance mutuelle et, encore moins, de réconciliation. Elle oppose des essences distinctes dotées chacune d'une substance quasi impénétrable, ou que ne possèdent que ceux et celles qui, de par la loi du sang et du sol combinés, appartiennent à la même espèce. Or aussi bien l'histoire politique que l'histoire de la pensée et de la métaphysique en Occident est saturée par cette problématique. Les juifs, on le sait, en payèrent le prix au cœur même de l'Europe. Auparavant, les Nègres et les Indiens avaient inauguré le chemin de croix, dans le Nouveau Monde en particulier.

Cette conception du politique est l'aboutissement presque naturel de l'obsession que la métaphysique occidentale a longtemps entretenue avec, d'une part, la question de l'être et sa supposée vérité et, de l'autre, l'ontologie de la vie. Selon ce mythe, l'histoire est le déploiement de l'essence de l'être. Dans la terminologie heideggérienne, l'être s'oppose à l'étant. L'Occident serait le lieu décisif de l'être parce que, seul, il aurait développé cette capacité qui consiste à faire l'expérience du recommencement. Le reste n'est qu'étant. L'Occident seul aurait développé cette capacité à faire l'expérience du recommencement puisqu'il serait le lieu décisif de l'être. C'est ce qui le rendrait universel, ses significations étant valables de façon inconditionnelle, au-delà de toute topographie, c'est-à-dire en tous lieux, en tous temps, indépendamment de toute langue, de toute histoire et de toute condition. Au regard de l'histoire de l'être et de la politique de l'être, on peut donc dire que l'Occident n'a jamais véritablement pensé sa propre finitude. Il a toujours posé comme inévitable et absolu son horizon propre d'action, et cet horizon s'est toujours voulu, par définition, planétaire et universel. L'universel dont il s'agit ici n'est pas nécessairement l'équivalent de ce qui serait valable pour tout homme en tant qu'homme. Il n'est pas non plus synonyme d'élargissement de mon horizon propre ou de prise en charge des conditions de ma propre finitude. L'universel est, ici, le

nom que l'on donne à la violence des vainqueurs de guerres qui sont naturellement des conflits de prédation. Mais ces conflits de prédation sont aussi et avant tout des conflits onto-historiques puisqu'en eux se joue une histoire à la vérité destinale.

Poussé jusqu'à ses derniers retranchements, le fantasme d'annihilation ou d'anéantissement n'envisage pas seulement le plastiquage de la planète, mais aussi la disparition de l'homme, son extinction. Il ne s'agit pas d'Apocalypse en tant que telle ne serait-ce que parce que l'Apocalypse, quelque part, suppose l'existence d'un survivant, d'un témoin dont la tâche est de raconter ce qu'il aura vu. Il s'agit d'une annihilation conçue non comme une catastrophe que l'on redoute, mais comme une purification par le feu. Mais la purification est la même chose que l'annihilation de l'humanité actuelle. Cette annihilation est supposée ouvrir la voie à un autre commencement, le commencement d'une autre histoire sans l'humanité actuelle. Fantasme d'ablation donc.

Dans le moment anxiogène qui est le nôtre, les indices d'un retour aux thématiques de la différence ontologique sont là. À la faveur de la « guerre contre la terreur » et au gré des bombardements aériens, exécutions extrajudiciaires (de préférence à l'aide de drones), massacres, attentats et autres formes de carnage qui en constituent la cadence, l'idée selon laquelle l'Occident est la seule province du monde à même de comprendre et d'instituer l'universel refait surface. La scission de l'humanité en autochtones et en étrangers est fort avancée. Si avec Schmitt ou Heidegger l'exigence fondamentale était, hier, de trouver l'ennemi et de le porter au grand jour, aujourd'hui il suffit de le créer pour ensuite se dresser face à lui, de lui opposer la perspective d'une annihilation et d'un anéantissement total. Car, de fait, ils sont des ennemis avec lesquels la communication n'est ni possible ni souhaitable. Situés hors l'humanité, aucune entente n'est possible avec eux.

Peut-on véritablement faire acte de présence au monde, habiter le monde, ou le traverser, sur cette base, celle d'un impossible partage, d'une distance indépassable ? Suffit-il d'abattre l'ennemi ou de se débarrasser de l'étranger pour être quitte avec lui ou pour le vouer à l'éternité de ce qui doit être oublié ? Une telle attitude exige que soit effacé, de son vivant, dans sa mort tout comme dans sa relégation, ce qui de son visage faisait humanité. Cette entreprise de défiguration et d'effacement est presque un préalable à toute exécution dans toute logique contemporaine de la haine. Au sein de sociétés qui ne cessent de multiplier les dispositifs de séparation et de discrimination, la relation de soin a été remplacée par la relation sans désir. Expliquer et comprendre, connaître et reconnaître ne sont plus indispensables. Hospitalité et hostilité n'ont jamais été aussi antithétiques. D'où

l'intérêt qu'il y a à revenir à ces figures pour lesquelles le malheur des hommes et la souffrance des ennemis jamais ne devinrent des « restes muets de la politique³⁵ ». Toujours, ils furent conjugués avec la demande de reconnaissance, notamment là où l'expérience d'être méconnu, humilié, aliéné et maltraité était la norme.

Notes du chapitre 2

1. L'histoire est « pour l'essentiel une suite de meurtres de peuple à peuple », affirmait déjà Freud en 1915 (Sigmund FREUD, *Notre relation à la mort*, Payot, Paris, 2012, p. 61). Et Lacan de renchérir dans les années 1950 : « Nous sommes déjà très suffisamment une civilisation de la haine » (Jacques LACAN, *Séminaire-livre I*, Seuil, Paris, 1998, p. 306).

2. Carl SCHMITT, *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, Paris, 1998, p. 107.

3. *Ibid.*, p. 108-114.

4. Wendy Brown, parle, quant à elle, de « de-démocratisation », in Wendy BROWN, *Les Habits neufs de la politique mondiale*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007). Voir aussi Jean-Luc NANCY, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris, 2008.

5. Wendy BROWN, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York, 2014.

6. Eyal WEIZMAN, « Walking through walls. Soldiers as architects in the Israeli-Palestinian conflict », *Radical Philosophy*, no 136, mars-avril 2006, p. 8-22.

7. Eyal WEIZMAN, *Hollow Land. Israel's architecture of occupation*, Verso, Londres, 2012.

8. Amira HASS, « Israel closure policy. An ineffective strategy of containment and repression », *Journal of Palestinian Studies*, vol. 31, no 3, 2002, p. 5-20.

9. Cédric PARIZOT, « Après le mur. Les représentations israéliennes de la séparation avec les Palestiniens », *Cultures & Conflits*, no 73, 2009, p. 53-72.

10. Idith ZERTAL, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 ; Jacqueline ROSE, *The Question of Zion*, Princeton University Press, Princeton, 2007 ; et Judith BUTLER, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012.

11. Voir Saree MAKDISI, « The Architecture of erasure », *Critical Inquiry* vol. 36, no 3, 2010, p. 519-559. Voir par ailleurs Mick TAUSSIG, « Two weeks in Palestine. My first visit [1] », <<http://criticalinquiry.uchicago.edu>>

12. Voir en particulier Ariella AZOULAY, *Civil Imagination. A Political Ontology of Photography*, Verso, New York, 2015, p. 125-173.

13. Adi OPHIR, Michal GIVONI et Sari HANAFI (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, New York, 2009 ; et Neve GORDON, *Israel's Occupation*, University of California Press, Berkeley, 2008.

14. James BELICH, *Replenishing the Earth. The Settler Revolution and the Rise of the Angloworld*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

15. Voir en particulier A. Dirk MOSES (dir.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Berghahn, New York, 2008 ; Patrick WOLFE, « Settler colonialism and the elimination of the native », *Journal of Genocide Research*, vol. 8, no 4, 2006, p. 387-409.

16. Cornelis W. DE KIEWIET, *A History of South Africa. Social and Economic*, Oxford University Press, Oxford, 1957 ; Nigel PENN, *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18 th Century*, Ohio University Press, Athens, 2006.

17. Voir Peter L. GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris, 1995.

18. Voir Mohamedou OULD SLAHI, *Les Carnets de Guantanamo*, Michel Lafon, Paris, 2015.

19. Carl SCHMITT, *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris, 1992, p. 64.

20. *Ibid.*, p. 73.

21. Talal ASAD, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, New York, 2007.

22. Sigmund FREUD, *Psychologie de masse et analyse du moi*, Seuil, coll. « Points », Paris, 2014, p. 62-63.

23. Gustave LE BON, *Psychologie des foules*, PUF, Paris, 2013 [1895].

24. Voir Jean COMAROFF, « The politics of conviction. Faith on the neo-liberal frontier »,

Social Analysis, vol. 53, no 1, 2009, p. 17-38.

25. Nicola PERUGINI et Neve GORDON, *The Human Right to Dominate*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

26. À propos de ces développements, voir Éric SADIN, *L'Humanité augmentée. L'administration numérique du monde*, L'Échappée, Paris, 2013.

27. Les remarques qui suivent s'inspirent en grande partie de l'essai de Frédéric LORDON, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris, 2010.

28. Sigmund FREUD, *op. cit.*, p. 62-63.

29. *Ibid.*, p. 63.

30. Les remarques qui suivent reprennent en partie mon texte « Nanoracisme et puissance du vide », in Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD, Ahmed BOUBEKER (dir.) *Le Grand Repli*, La Découverte, Paris, 2015, p. 5-11.

31. Voir David Theo GOLDBERG et Susan GIROUX, *Sites of Race*, Polity, Londres, 2014 ; et David Theo GOLDBERG, *Are We All Postracial Yet ?*, Polity, Londres, 2015.

32. Michel AGIER (dir.), *Un monde de camps*, La Découverte, Paris, 2014.

33. *Ibid.*, p. 11.

34. Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS et Éric MACÉ, *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de L'Aube, Paris, 2004 ; Joan Wallach SCOTT, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

35. Michel FOUCAULT, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Dits et écrits*, tome 4, Gallimard, Paris, 1994, p. 708.

Chapitre 3

La pharmacie de Fanon

Les deux premiers chapitres ont montré comment l'inimitié constitue désormais le nerf des démocraties libérales, et la haine ce par quoi elles ont l'impression de faire l'expérience d'un présent pur, d'une politique pure, par la voie de moyens eux-mêmes purs. L'on a également fait valoir que, d'un point de vue historique, ni la république à esclaves ni le régime colonial et impérial n'étaient des corps étrangers à la démocratie. Au contraire, ils en étaient la matière phosphorescente, cela même qui permettait à la démocratie de sortir d'elle-même, de se mettre délibérément au service d'autre chose que ce qu'elle proclamait en théorie, et d'exercer, lorsqu'il le fallait, la dictature contre elle-même, contre ses ennemis et contre les non-semblables. Les corps expéditionnaires au moment des conquêtes coloniales et les campagnes militaires lors des guerres contre-insurrectionnelles de la décolonisation furent les emblèmes les plus significatifs de cette longue stase répressive.

À la limite, il n'est donc de démocratie libérale que par cet appoint du servile et du racial, du colonial et de l'impérial. Typique de la démocratie libérale est ce *dédoublement inaugural*. Le risque et la menace que ce dédoublement fait peser sur la démocratie ne sont pas tant d'en oblitérer le message, voire d'en éradiquer le nom, que de la retourner contre elle-même en rapatriant à l'intérieur ce que l'on s'acharne à décharger sur l'extérieur. Dans la mesure où, de nos jours, il est quasiment impossible de délimiter l'intérieur de l'extérieur, le péril que font peser la terreur et la contre-terreur sur les démocraties modernes est celui de la guerre civile.

Dans le long chapitre qui suit, l'on s'attaque directement à la tension entre le *principe de destruction* – qui sert de pierre angulaire des politiques contemporaines de l'inimitié – et le *principe de vie*. Au cœur de cette réflexion, l'on fera en particulier appel à Frantz Fanon dont les considérations sur la destruction et la violence d'une part, et le procès de guérison et le désir d'une vie illimitée, d'autre part, constituent le socle de sa théorie de la décolonisation radicale. Chez Fanon en effet, la décolonisation radicale est envisagée sous l'angle d'un mouvement et d'un travail violent. Ce travail a pour but d'ouvrir

sur le principe de vie ; de rendre possible la création du neuf. Mais toute violence est-elle créatrice de quelque chose de neuf ? Qu'en est-il des violences qui ne fondent rien, sur lesquelles rien ne peut se fonder, et dont l'unique fonction est d'instituer le désordre, le chaos et la perte ?

Le principe de destruction

Afin de saisir l'importance que Frantz Fanon accorde à la violence créatrice et à son pouvoir de guérison, deux rappels sont nécessaires. L'œuvre de Fanon s'inscrit tout droit dans trois des débats et controverses les plus déterminants du *xx^e* siècle – le débat sur les *genres de l'humain* (racisme) ; sur la *partition du monde et les conditions de la domination planétaire* (impérialisme et droit des peuples à disposer d'eux-mêmes) et celui sur le *statut de la machine et le destin de la guerre* (notre relation à la destruction et la mort). Ces trois questions auront taraudé la conscience européenne depuis le *xvii^e* siècle et auront ouvert la voie, à l'aube du *xx^e* siècle, à un profond pessimisme culturel.

À plusieurs égards, le *xx^e* siècle commence véritablement avec la Grande Guerre. De cette dernière, Freud dira : « Jamais encore un événement n'avait détruit tant de biens précieux communs à l'humanité¹. » La raison, ajoute-t-il, n'en est pas seulement le perfectionnement des armes offensives et défensives qui a rendu cette guerre « plus sanglante et plus meurtrière qu'aucune des guerres du passé », mais elle est « pour le moins aussi cruelle, acharnée, impitoyable, que toutes celles qui l'ont précédée. Elle rejette toutes les limitations auxquelles on se soumet en temps de paix et qu'on avait appelées droit des gens, elle ne reconnaît pas les prérogatives du blessé et du médecin, ne fait pas de distinction entre la partie non belligérante et la partie combattante de la population et nie les droits de la propriété privée. En proie à une rage aveugle, elle renverse tout ce qui lui barre la route, comme si après elle il ne devait y avoir pour les hommes ni avenir ni paix »².

« Ma première impression en pénétrant dans la salle d'hôpital entièrement occupée par des névrosés de guerre fut un profond étonnement », raconte de son côté Sándor Ferenczi. Il y avait là environ cinquante patients qui presque tous donnaient « l'impression d'être gravement atteints ou, même, invalides », ajoute-t-il. Certains étaient « incapables de se déplacer » tandis que, chez d'autres, la moindre tentative de déplacement provoquait « un tremblement si violent des genoux et des pieds » que leurs voix couvraient « difficilement le bruit des semelles frappant le sol ». De son avis, c'est

la démarche de « ces trembleurs » qui frappait le plus. Elle donnait l'impression d'une parésie spasmodique, tandis que les différentes combinaisons de tremblement, de raideur et de faiblesse produisaient « des types de démarches tout à fait particuliers que seul le cinématographe pouvait éventuellement reproduire »³.

Scène sur laquelle venait buter tout langage autre que la parole en miroir, la Grande Guerre fit voler en éclats – ou du moins remit profondément en question – plusieurs siècles de tentatives de définition d'un « droit de la guerre », c'est-à-dire cette loi fondamentale prescrivant ce qui, dans une guerre entre Européens, pouvait être permis et ce qui ne pouvait pas l'être. Cette loi était le produit d'un long processus de maturation, d'innombrables tâtonnements et d'intenses débats ayant pour objet la nature même de la guerre, ce qu'elle était et quels étaient ses rapports avec le droit naturel et la justice.

Par rapport à la problématique qui nous retient ici, celle de la terreur des démocraties en situation coloniale et postcoloniale en particulier, il est utile de garder à l'esprit qu'à l'origine, la pensée européenne distinguait plusieurs formes du droit. Pris comme un attribut de l'action, le droit était divisé en droit de supériorité et en droit d'égal à égal ; en droit naturel et en droit dit humain (qui lui-même incluait le droit civil, le droit des gens), en droit universel et en droit particulier. Le droit s'efforçait de réguler des questions aussi complexes que celle de savoir comment distinguer la guerre dite solennelle, ou encore publique, de toutes les autres formes de la guerre, en particulier la guerre privée.

Parce que toute guerre laissait planer, par définition, le risque de faire périr l'État, la guerre publique ne pouvait être entreprise que par ordre de celui qui détenait la puissance souveraine dans l'État⁴. On reconnaissait une guerre publique au fait que ceux qui s'y livraient étaient investis d'une souveraine puissance et devaient observer un certain nombre de formalités. Pour le reste, il était entendu que si le sang se payait par le sang, l'emploi des armes n'était jamais exempt de péril, et se défendre n'était pas la même chose que se venger. Sur le plan philosophique, les tentatives d'institution d'un droit de la guerre culminèrent au XVII^e siècle avec Grotius et son *Droit de la guerre et de la paix*.

Le pessimisme culturel qui engloutit l'Europe au lendemain de la Grande Guerre déboucha sur une fusion relativement inédite du nationalisme et du militarisme⁵. En Allemagne en particulier, la défaite fut considérée comme le résultat de la trahison. La guerre était perdue, mais elle n'était pas terminée. Les « traîtres juifs » étaient coupables de la défaite et la revanche du pays ne serait consommée que le jour où ils seraient exterminés⁶. Le nouveau nationalisme

militaire prenait sa source dans un imaginaire sans précédent de la dévastation et de la catastrophe. Le soldat qui revenait de l'enfer des tranchées en était la figure emblématique. Il avait fait l'expérience insoutenable de la boue. Il avait été le témoin d'un monde en miettes. Il avait vécu, de près, la mort sous toutes ses formes.

Les attaques au gaz avaient transformé l'atmosphère elle-même en arme fatale. Respirer était devenu un péril puisque l'air lui-même avait été empoisonné. Des milliers de cylindres avaient déchargé des milliers de tonnes de gaz de chlore dans les tranchées. De nombreux soldats étaient morts suffoqués et noyés dans leurs fluides, sur fond d'un épais nuage jaune-vert s'étalant sur plusieurs kilomètres et porté par le vent⁷. Le même soldat avait subi la menace quasi permanente de l'effondrement nerveux. Pris de terreur, il avait entendu les cris de mort de ses camarades et avait été témoin de leur incommunicable détresse. Menacé lui-même par la folie, il s'était senti totalement sous le coup du hasard et de la prédestination⁸.

La « grande désillusion » (Freud) causée par la guerre ne tenait pas à la persistance du fait belliqueux en tant que tel. Très peu, à l'époque, croyaient en une cessation définitive des guerres ou en l'utopie d'une paix perpétuelle. Les guerres, affirmait Freud, ne cesseront point « tant que les peuples auront des conditions d'existence si différentes, tant que chez eux l'appréciation des valeurs relatives à la vie de l'individu sera aussi divergente, tant que les haines qui les séparent représenteront de si puissantes forces de pulsion pour le psychisme⁹ ».

La désillusion ne tenait pas non plus en la réalité de guerres « entre les peuples primitifs et civilisés, entre les races de couleurs différentes, voire des guerres entre les individus-peuples d'Europe peu développés ou redevenus sauvages¹⁰ ». « Des grandes nations de race blanche régnant sur le monde, auxquelles incombe la direction du genre humain¹¹ », et qui par ailleurs jouissent d'une « communauté de civilisation¹² » venaient de faire preuve d'une brutalité de comportement « dont on n'aurait pas cru que, participant de la plus haute civilisation humaine, elles fussent capables¹³ » – tel était le scandale de la Grande Guerre. En d'autres mots, l'homme des origines, l'homme des premiers âges, celui-là qui s'accommodait volontiers de la mort de l'autre, qui n'avait aucun scrupule à la provoquer, qui pratiquait volontiers le meurtre et aux yeux duquel la mort de l'ennemi ne signifiait rien d'autre que l'anéantissement de ce qu'il haïssait, cet homme primitif était « encore maintenu en chacun de nous », mais se cachait, « invisible à notre conscience, dans les couches les plus profondes de notre vie psychique »¹⁴. Le vaste remaniement de la vie pulsionnelle qu'était supposé entraîner le procès civilisationnel n'avait guère gommé les capacités particulières au retour en arrière – ce que Freud nommait la régression.

La révélation de la Grande Guerre était donc, d'une part, que les « états primitifs peuvent toujours être réinstaurés », le psychique primitif étant, « au sens le plus plein, impérissable »¹⁵. D'autre part, si la pulsion de mort ou de destruction peut en effet être détournée en grande partie vers l'extérieur ou dirigée vers les objets du monde extérieur, bien d'autres parts de cette même pulsion parviennent toujours à échapper au domptage (objet même du procès de civilisation). Davantage encore, la pulsion de destruction (avec tout ce qu'elle comporte de sadique et de masochiste) tournée vers l'extérieur ou projetée peut à nouveau être tournée vers l'intérieur ou introjectée.

Elle commence par prendre l'Autre de l'intérieur pour cible. Ainsi, de l'impératif d'extermination du peuple juif (*Ausrottung*), parcelle de putréfaction supposée habiter le corps du peuple allemand sous le régime nazi. Mais, très vite, elle investit le sujet lui-même comme son objet. Dans ce cas, la destruction « fait retour du monde extérieur vers le sujet », et pousse ce dernier à « faire ce qui est inopportun, à agir contre ses intérêts, à détruire les perspectives qui s'ouvrent à lui dans le monde réel, et éventuellement à annihiler sa propre existence réelle »¹⁶. Colonialisme, fascisme et nazisme constituent trois formes tantôt extrêmes, tantôt pathologiques de ce *retour du monde supposé extérieur vers le sujet*.

Au lendemain de la guerre, des mouvements et partis fascistes firent leur apparition en Europe notamment. La montée du fascisme, puis du nazisme, s'effectua parallèlement à celle du colonialisme, et il est aujourd'hui établi que colonialisme, fascisme et nazisme ont entretenu plus que des rapports de circonstance¹⁷. Bien que fort distinctes, ces trois formations partageaient un même mythe, celui de la supériorité absolue de la culture dite occidentale, elle-même comprise comme la culture d'une race – la race blanche. L'esprit faustien, telle serait son essence, reconnaissable au demeurant par sa puissance technique. Qu'il s'agisse du passé ou du présent, cette puissance aurait permis d'ériger la culture occidentale en une culture à nulle autre pareille. Dans l'entendement de l'époque, le terme « culture à nulle autre pareille » avait une double signification.

D'abord, il renvoyait à une essence. La culture occidentale, prétendait-on, ne serait pas une composante ordinaire des cultures de l'humanité. Dans le concert des créations humaines, elle jouirait d'un statut prééminent qui la libérerait de toute dépendance à l'égard d'autres cultures et lui octroierait une immunité, en conséquence de quoi elle ne saurait être « touchée ». Elle était « intouchable » parce qu'elle se distinguait de toutes les autres. Elle était également « intouchable » parce que, seule, elle avait la capacité de rapporter toutes les autres à elle-même. Elle ne pouvait jamais totalement se fondre dans le réseau des autres cultures du monde parce que c'est par

elle seule que les autres cultures existaient, et elles n'existaient que par rapport à elle.

Ainsi hypostasiée et placée sur un piédestal, la culture ou la civilisation occidentale devenait le point zéro d'orientation de toutes les humanités. Tel était d'ailleurs le lieu et la chair qu'elle s'assignait à elle-même, son « ici », son point métaphysique, ce qui la rendait capable de faire abstraction de l'existence, de la volonté et des désirs d'autres corps et d'autres chairs, lieux lointains, à la fois différents de son lieu et impliqués en elle, mais en direction desquels elle ne pouvait guère se transporter en retour. Dans l'esprit de l'époque, « culture à nulle autre pareille » signifiait également la seule à avoir surmonté symboliquement la mort. Cette domestication de la mort passait par la domination de la nature, le culte de l'espace illimité et l'invention du concept de force. Non point que cette culture ne fût guère capable de contemplation. Son projet, cependant, était de diriger le monde selon sa volonté. Vaste programme prométhéen, l'originalité de l'Occident était d'avoir arraché à la divinité son secret et d'avoir fait de l'homme lui-même un Dieu.

Colonialisme, fascisme et nazisme partageaient un second mythe. Pour chacune de ces formations historiques, l'Occident était un corps naturel vivant. Il avait une moelle et une âme. « Les autres parties du monde ont eu des civilisations admirables, proclamait Paul Valéry. Mais aucune partie du monde n'a possédé cette singulière propriété *physique* : le plus intense pouvoir *émissif* uni au plus intense pouvoir *absorbant*. Tout est venu à l'Europe et tout en est venu¹⁸. »

Cette singulière propriété physique, cet « intense pouvoir émissif » uni au « plus intense pouvoir absorbant », avait pris une forme concrète au détour de la répression des guerres de résistance contre le colonialisme : la forme-camp¹⁹.

Pendant plus d'un demi-siècle, l'interprétation de la forme-camp a été dominée par ce qu'il faut bien appeler les « politiques de l'extrême », c'est-à-dire, pour reprendre l'expression d'Aimé Césaire, les *politiques de dé-civilisation* qui, selon des mécanismes tantôt spectaculaires et tantôt invisibles et plus ou moins souterrains, auront été consubstantielles à la condition coloniale. Conséquence de la destruction des juifs d'Europe, le camp a été, dans la foulée de l'Holocauste, envisagé comme le lieu d'une radicale déshumanisation ; l'espace où l'homme fait l'expérience de son devenir-animal dans le geste par lequel il réduit d'autres existences humaines à l'état de poussière. Le camp a aussi été interprété comme symptomatique du processus d'expulsion de ses victimes de l'humanité commune ; la scène d'un crime aussi secret qu'infigurable et indicible, indissolublement voué, du moins chez ceux qui le perpétrèrent, à l'oubli puisque tout conspirait, à l'origine, à en effacer les traces.

Il est possible que l'intense pouvoir émissif et absorbant qu'évoquait Valéry ait été à l'origine non pas d'un crime unique qui, tout en récapitulant tous les autres, jouirait néanmoins d'un statut électif et serait porteur de significations « hors humanité », mais d'une *chaîne de crimes* et de terreurs dont il nous faut penser les complexes généalogies. En effet, sur le versant diurne des politiques de décivilisation (ou de l'extrême, ou de la terreur) que dénonce Césaire se situaient les processus coloniaux, avec leurs cortèges de guerres de conquête, de guerres d'occupation et d'extermination, de génocides et autres massacres, et leurs inévitables pendants, les guerres de libération et les guerres contre-insurrectionnelles dont on ne commence finalement qu'à mesurer l'ampleur²⁰. Sur le versant nocturne se situaient les processus concentrationnaires et exterminateurs dont ont témoigné bien des rescapés, dont Jean Améry, lecteur de Fanon en qui il trouva plus qu'un interlocuteur, presque un parent²¹. Et comme l'avaient bien vu Hannah Arendt et plus tard Michel Foucault, reliant les deux versants, la race ou, pour être précis, le racisme²².

D'un strict point de vue historique, la forme-camp fait son apparition à l'orée du ^{xx}e siècle (entre 1896 et 1907), dans le contexte de la guerre coloniale à Cuba, aux Philippines, en Afrique du Sud et dans le Sud-Ouest africain alors contrôlé par l'Allemagne. Le camp dans son acception moderne n'est pas la même chose que les politiques de déplacement de population pratiquées par les Anglais en Inde au cours du ^{xviii}e siècle, au Mexique en 1811 ou aux États-Unis au cours du ^{xix}e siècle. Dans ce contexte, le camp est un dispositif de guerre dont se sert le gouvernement colonial pour réprimer en masse les populations civiles jugées hostiles. Il s'agit, de manière générale, des femmes, des enfants et des vieillards que l'on expose systématiquement à la faim, à la torture, aux travaux forcés et aux épidémies²³.

En Amérique du Sud, les premières expériences d'encampement eurent lieu à Cuba lors de la Guerre de Dix Ans (1868-1878). Plus tard, ces catégories de la population furent concentrées dans les provinces de Santiago et de Puerto Principe en 1896 par le général espagnol Valeriano Weyler. Les taux de mortalité atteignaient 38 % dans certaines régions, à l'instar de Santa Clara²⁴. Les Américains quant à eux créèrent de multiples camps de concentration aux Philippines entre 1899 et 1902, quand les insurgés nationalistes philippins recoururent à la guérilla pour faire valoir leurs droits.

Les camps de concentration aux Philippines se situaient dans le droit fil de la « *hard war* » (guerre sale) – terme dont les origines remontent à la guerre civile américaine. Une foule de mesures punitives furent alors adoptées. Elles rentraient dans le cadre du code

Lieber de 1863. Ce dernier opérait maintes distinctions entre les diverses catégories de populations contre lesquelles les guerres contre-insurrectionnelles étaient menées, la plus importante étant celle qui départageait les citoyens loyaux des déloyaux ou traîtres.

Les citoyens déloyaux étaient à leur tour divisés entre les citoyens dont on savait pertinemment qu'ils sympathisaient avec la rébellion sans toutefois lui apporter une quelconque aide objective et les citoyens qui, sans nécessairement prendre les armes, accordaient un appui objectif à l'ennemi rebelle alors même qu'ils n'y étaient guère contraints. D'après le code Lieber, les commandants des forces armées pouvaient faire porter le poids de la guerre sur les citoyens déloyaux, dans les provinces rebelles. Il était normal que les traîtres subissent, à l'occasion, des mesures punitives exceptionnelles, auxquelles n'étaient guère astreints les ennemis non combattants, surtout en période de guerre régulière. Le gouverneur militaire pouvait expulser ces citoyens qui, en outre, pouvaient faire l'objet de transferts, d'emprisonnements ou de lourdes amendes²⁵.

De telles mesures furent en effet appliquées dès décembre 1900 par le brigadier général Arthur MacArthur, puis à partir de novembre 1911 par le brigadier général J. Franklin Bell. Elles concernaient en grande partie la province de Batangas où la résistance philippine était particulièrement vive. Des transferts massifs de population eurent lieu dans les zones rurales. Des camps de concentration furent ouverts et la torture amplifiée. Les mêmes méthodes furent appliquées dans la province de Samar par le brigadier Jacob H. Smith. À la panoplie d'atrocités déjà mises en œuvre, ce dernier ajouta une véritable politique de la terre brûlée assortie d'exécutions de masse²⁶.

La logique concentrationnaire existait donc bien avant sa systématisation et sa radicalisation sous le Troisième Reich. Dans le cas sud-africain (de 1889 à 1902), la couronne britannique faisait face à une logique de guérilla. Entre 1899 et 1900, une guerre largement conventionnelle opposa deux ennemis. Soumis à une insupportable pression par les troupes anglaises, les Boers changèrent bientôt de tactique et leurs commandos recoururent de plus en plus à la guérilla. Au lieu d'affronter ouvertement l'ennemi sous la forme d'une armée constituée, les Boers reprenaient leurs habits civils et se réinséraient dans la population locale. À partir de cette position, ils pouvaient soumettre les troupes anglaises à un harcèlement intempestif qui, faute de conduire à des victoires militaires décisives, avait néanmoins pour effet d'en saper considérablement le moral.

Sous la conduite de Horatio H. Kitchener la couronne répondit en intensifiant l'établissement des camps de concentration. Légalisés par le gouvernement en décembre 1900, ils étaient présentés comme des

mesures d'exception visant à séparer les populations civiles des combattants que les forces coloniales cherchaient à isoler et à abattre. Populations civiles, notamment femmes et enfants, furent dès lors parquées dans des lieux de désolation entourés de barbelés, où les taux de mortalité se révélèrent exceptionnellement élevés.

À ces modèles d'origine coloniale, le Troisième Reich ajouta une dimension cruciale, la planification de la mort de masse. La planification de la mort de masse avait, au demeurant, été tentée par les Allemands dans le Sud-Ouest africain en 1904, lorsque les Hereros firent, les premiers, l'expérience du travail forcé en système concentrationnaire – le premier génocide du ^{xx}e siècle. En dehors des colonies, sur le territoire européen, la logique concentrationnaire ne revêtit pas seulement des formes nazies. Elle a existé avant, pendant et après la Seconde Guerre mondiale. En 1942 par exemple, la France comptait près d'une centaine de camps. La plupart avaient vu le jour sous la III^e République finissante d'Édouard Daladier, avant le régime de Vichy. Ils abritaient toutes sortes d'individus jugés « dangereux pour la défense nationale et la sécurité publique²⁷ » – dans la plupart des cas des gens qui avaient fui leur pays et s'étaient réfugiés en France (des Allemands et Autrichiens ; des juifs à partir de 1933 ; puis des Espagnols, anciens combattants de la cause républicaine à partir de 1939). Ces lieux et d'autres apparus sous Vichy (Compiègne, Rivesaltes, Les Milles, Gurs, Pithiviers, Beaune, Drancy etc.) servirent de laboratoires où eut cours une certaine radicalisation des dispositifs préventifs, répressifs et punitifs.

Les temps étaient alors à la production de figures multiples du bouc émissaire. Nombre d'étrangers étaient perçus sinon comme des ennemis, du moins comme des « bouches inutiles » dont il fallait se débarrasser²⁸. Ils étaient accusés de « voler les emplois et les femmes des Français ». Sous Vichy, le lent obscurcissement de la figure de l'étranger atteint son point d'orgue. L'étranger n'était plus qu'un élément biologique dégradé dont les tares et les pathologies menaçaient directement l'intégrité du corps national. À partir de l'automne 1940, une nouvelle loi permet de réviser toutes les naturalisations accordées depuis 1927. Entre 1940 et 1944, près de 15 000 personnes sont déchues de la nationalité française et « rendues apatrides »²⁹.

Revenons aux camps coloniaux de concentration pour préciser qu'ils n'étaient pas, à première vue, des camps voués à l'extermination proprement dite. S'agissant du cas européen en particulier, nombre d'historiens suggèrent qu'une distinction soit faite entre l'univers des *camps de regroupement*, des *camps de concentration* destinés aux peuples non juifs, et les *camps d'extermination* où fut perpétré le judéocide ; les camps destinés à accueillir les ennemis politiques et les centres de

mise à mort en tant que telle. En effet, tous les camps ne furent pas des camps de la mort programmée. La distinction entre le dispositif concentrationnaire au sens strict du terme et l'appareil exterminateur proprement dit est donc importante, même si, par ailleurs, tous les camps (camps coloniaux y compris) étaient des espaces sur lesquels planait la souffrance et, éventuellement, diverses formes de la mort – la mort lente, par l'épuisement, le travail ou l'abandon et l'indifférence ; ou, comme ce fut le cas au cœur même de l'Europe, la pure et simple disparition par le gaz – puis la fumée, les cendres et la poussière. Dans un cas comme dans l'autre, les camps abritèrent une humanité déclarée tantôt inutile, tantôt nuisible, tantôt perçue comme ennemie, et de toutes les façons parasite et superfétatoire. C'est ainsi que, dans la philosophie moderne, le monde des camps est devenu inséparable du monde d'un crime singulier, perpétré dans un apparent secret : *le crime contre l'humanité*.

Cette problématique de l'humanité contre laquelle est perpétré un crime qui n'est pas nécessairement reconnu comme tel, le lieu colonial en fut l'une des expressions modernes les plus manifestes. Aujourd'hui encore, il n'est pas clair, aux yeux de tous, que l'esclavage des Nègres et les atrocités coloniales font partie de la mémoire du monde ; encore moins que cette mémoire, parce que commune, n'est pas la propriété des seuls peuples qui ont été victimes de ces événements, mais de l'humanité dans son ensemble ; ou encore que tant que nous serons incapables d'assumer les mémoires du « Tout-Monde », il sera impossible d'imaginer ce que pourrait être un monde véritablement commun, une humanité véritablement universelle.

Certes, sous la colonisation, tout espace carcéral ne participait pas nécessairement du système concentrationnaire ou du dispositif d'extermination. Mais le camp fut un dispositif central des guerres coloniales et impérialistes. Il nous faut donc retenir ces origines du camp – dans le chaudron des guerres impérialistes et coloniales (des guerres asymétriques par définition), plus tard dans les guerres civiles et leurs suites et, finalement, dans l'horizon de la guerre mondiale. Cette généalogie suggère qu'à l'origine du camp se trouve toujours un projet de partition des humains. Partition et occupation vont de pair avec l'expulsion et la déportation, et souvent, avec un programme avoué ou inavoué d'élimination. Au demeurant, ce n'est pas pour rien que la forme-camp aura accompagné, à peu près partout, les logiques de peuplement éradicateur.

De cette partition des humains et de ce peuplement éradicateur, Frantz Fanon, qui consacra une grande partie de sa courte vie à soigner des malades, fut le témoin. Il fut le témoin direct d'insondables souffrances, de la folie, de la détresse humaines et, surtout, de la mort sans raison apparente de nombreux innocents,

c'est-à-dire de ceux-là dont on s'attendrait à ce qu'ils soient épargnés, y compris dans des *situations d'extrémité*.

De fait, toute situation d'asservissement structurel constitue, du moins pour ceux et celles qui l'endurent, une situation potentielle d'extrémité. Ce fut le cas de l'expérience coloniale. Là où elle était mue par la volonté d'extermination, l'entreprise coloniale ne laissa derrière elle que des restes de la population autochtone qu'elle s'empressa au demeurant de confiner dans des enclaves. En restreignant les occasions de rencontre et de contact entre colons et assujettis, elle maximisait la distance entre les deux groupes, condition préalable à la banalisation de l'indifférence. De la part de ceux qui étaient chargés de les mettre en œuvre, conquête et occupation coloniales n'exigeaient pas seulement d'extraordinaires dispositions à l'indifférence, mais aussi des capacités hors norme d'exécution d'actes proprement répugnants. Massacres, boucheries et répression des résistances exigèrent parfois des contacts au corps à corps, le déploiement de formes horribles de cruauté, l'attentat aux corps et aux biens devant chaque fois traduire l'ignominie dans laquelle l'on tenait les races dites inférieures. Là où il le fallait, l'abattage aérien venait s'ajouter à la démolition terrestre³⁰. Décapitations, démembrements, tortures et autres sévices sexuels venaient compléter la panoplie³¹.

L'accoutumance au sadisme, l'implacable volonté de ne rien savoir, de n'éprouver aucune empathie à l'égard des victimes, de se persuader de la vilenie des indigènes, de les tenir pour responsables des atrocités qui leur étaient infligées et des exactions et dégâts massifs qu'ils subissaient – telle était la loi. Ainsi que l'explique Fanon, chaque fois qu'il s'agissait de disculper le colonialisme, l'on n'hésitait guère à recourir aux mêmes subterfuges : les crimes étaient le fait d'individus isolés, eux-mêmes pris d'effroi devant le comportement animal et les actes de barbarie extrême de leurs victimes et la menace que les sauvages faisaient peser sur leur vie ; les horreurs dont les colonisés faisaient l'expérience ne pesaient guère lourd au regard de la misère qu'ils étaient susceptibles d'endurer s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes ; ce qui était accompli au nom de la civilisation (développement économique, progrès techniques, scolarisation, santé, christianisation et assimilation) venait contrebalancer les effets négatifs – et prétendument inévitables – du projet colonial³².

Ce fut en particulier le cas en Algérie. De la guerre coloniale en général, Fanon disait qu'elle était génératrice de toutes sortes de pathologies et constituait un terrain favorable à l'éclosion de troubles mentaux. Ces pathologies de temps de guerre proprement dit venaient s'ajouter à toutes sortes de blessures que la colonisation avait, auparavant, infligées aux colonisés au moment de la conquête et de l'occupation. Le colonisé qui subissait la guerre coloniale, ou encore

qui y était impliqué à titre de combattant portait sur lui, en lui et par-devers lui les cicatrices et autres traces d'entailles originaires.

De la guerre d'Algérie en particulier, Fanon disait qu'elle avait pris, très souvent, les allures d'un « authentique génocide³³ ». De fait, en sa structure comme dans son ornement – surtout lorsqu'il s'adosse sur des présupposés racistes et suprémacistes –, le processus colonial se construit toujours autour d'une pulsion génocidaire. Dans de nombreux cas, cette pulsion ne s'est jamais matérialisée. Mais elle fut toujours là, à l'état latent. Elle atteignait son point maximal d'incandescence au moment de la guerre, qu'elle fût de conquête et d'occupation ou qu'elle fût contre-insurrectionnelle. La pulsion génocidaire opérait de façon moléculaire. Mijotant la plupart du temps, elle se cristallisait de temps à autre autour d'événements sanglants (tueries, massacres, répressions) qui, peu à peu, se répétaient. La guerre en était le paroxysme. Elle mettait à exécution et révélait au grand jour la menace que tout système colonial est prêt à brandir lorsque sa survie est en jeu – répandre autant de sang que possible, casser bout par bout les mondes du colonisé et les transformer en un amas indifférencié de ruines, des corps déchiquetés, des vies à jamais brisées, un lieu inhabitable.

De cette même guerre, Fanon disait qu'elle avait plongé les gens, victimes et bourreaux, combattants et civils, dans une atmosphère sanglante. À des degrés divers, elle menaçait de les transformer tous en statues de haine et de les vider tous de tout sentiment humain, à commencer par la pitié, la capacité de se laisser toucher, de se souvenir de sa propre vulnérabilité au regard du malheur et de la détresse de l'Autre. L'éradication de tout sentiment de pitié, ce degré zéro de l'échange entre semblables, avait ouvert la voie à la généralisation des pratiques inhumaines, créant chez les gens l'impression tenace d'« assister à une véritable apocalypse³⁴ ».

Face à ce travail de sape et à la destruction qui en était la conséquence, Fanon estimait que la violence était nécessaire. Une telle violence avait une double cible – le système colonial en tant que tel, et les systèmes d'inhibition de toutes sortes qui maintenaient les colonisés sous le joug de la peur, des superstitions et de maints complexes de persécution et d'infériorité. En faisant table rase de l'ordre oppressif, elle permettait d'ouvrir le champ nécessaire à la création du neuf. En rendant l'ordre colonial caduc et inopérant, la violence agissait comme un instrument de résurrection.

Dans l'esprit de Fanon, il ne s'agissait pas tant de conquérir l'État que d'engendrer une autre formation de souveraineté. Moment privilégié de surgissement du neuf, la violence régénératrice de la décolonisation visait la production d'autres formes de vie. Elle avait une dimension incalculable. À cause de cette incalculabilité, elle était

par essence imprévisible. Une fois déclenchée, elle était susceptible de devenir immaîtrisable. De ce point de vue, elle était à la fois ce qui était susceptible de sauver que ce par quoi le péril pénétrait dans la demeure.

Société d'objets et métaphysique de la destruction

Les sociétés coloniales étaient des entités que le sentiment de pitié avait désertées. Ne s'imaginant guère comme des *sociétés de semblables*, elles étaient, en droit comme dans les faits, des communautés de la séparation et de la haine. Cette dernière, paradoxalement, les tenait ensemble. La cruauté était d'autant plus ordinaire et le cynisme d'autant plus agressif et méprisant que les rapports d'inimitié avaient fait l'objet d'une internalisation à peu près irrévocable. En effet, les rapports d'instrumentalisation réciproque entre dominants et dominés étaient tels qu'il n'était presque plus possible de distinguer, en toute clarté, la part de l'ennemi interne et la part de l'ennemi du dehors. Par-dessus tout, le racisme était le moteur d'une telle société en même temps que son principe de destruction. Et, dans la mesure où il n'existait guère de soi sans Autre – l'Autre n'étant qu'un autre moi, y compris sous la figure du déni –, donner la mort à Autrui ne se distinguait plus de l'autodestruction de la mort.

Le racisme, d'après Fanon, n'était presque jamais accidentel. Tout racisme – et en particulier le racisme antinègre – était sous-tendu par une structure. Celle-ci était elle-même au service de ce qu'il appelait un gigantesque travail d'asservissement économique et biologique. En d'autres termes, le racisme devait être analysé *en relation à la fois à une bio-économie et à une éco-biologie*. D'une part, l'acte raciste consistait en une déclaration arbitraire et originelle de supériorité – supériorité destinée à consacrer la suprématie d'un groupe, d'une classe ou d'une espèce d'hommes sur d'autres. D'autre part, il était de la nature du racisme de toujours chercher à ne pas se scléroser. Pour conserver sa virulence et son efficace, il devait chaque fois se renouveler, changer de physionomie, se métamorphoser.

Fanon distinguait en particulier deux types de racismes. Il s'agissait, d'un côté, du racisme sans fard, vulgaire, primitif et simpliste, qui, jugeait-il, correspond à « la période d'exploitation brutale des bras et des jambes de l'homme³⁵ ». C'était le racisme de l'époque des crânes que l'on compare ; de la quantité et de la configuration des sillons de l'encéphale que l'on s'efforce d'identifier ; de la labilité émotionnelle du Nègre dont on veut saisir la logique ; de l'intégration sous-corticale de l'Arabe que l'on veut définir ; de la culpabilité générique du juif

que l'on veut établir ; de la dimension des vertèbres que l'on mesure ; et des aspects microscopiques de l'épiderme que l'on s'emploie à déterminer. Bien que vulgaire, cette modalité du racisme se voulait rationnelle, voire scientifique. Elle cherchait à tirer son autorité de la science et en particulier de la biologie et de la psychologie.

De l'autre côté, sévissait une forme de racisme que Fanon appelait culturel. Le racisme culturel n'était, en fait, que le résultat d'une mutation du racisme vulgaire. Il ne reposait pas sur une équation d'ordre morphologique. Il s'attaquait à des formes particulières d'exister que le colonialisme en particulier s'efforçait alors de liquider. Faute de les détruire, on cherchait à les dévaloriser ou encore à en faire des objets exotiques. Les domaines les plus exposés à cette sorte de travail insidieux étaient l'habillement, le langage, les techniques, les façons de manger, de s'asseoir, de se reposer, de se divertir, de rire et, surtout, les rapports à la sexualité.

Au-delà de ces deux formes du racisme liées à une bio-économie, Fanon n'eut de cesse d'insister sur la nature des blessures causées par le racisme. « Le racisme boursofle et défigure le visage de la culture qui le pratique », affirmait-il³⁶. De manière plus décisive encore, il faisait valoir que le racisme participait, au fond, d'une forme élémentaire de la névrose. Il comportait chaque fois un élément d'engagement passionnel tel qu'on en rencontre dans certaines psychoses. Il avait partie liée avec les délires, notamment d'ordre passionnel. À cette triple structure névrotique, psychotique et délirante, il ajoutait une dimension restée relativement inexplorée par la critique : le racisme était une manière pour le sujet de détourner sur Autrui la honte intime qu'il avait de lui-même ; de la transférer sur un bouc émissaire.

Ce mécanisme de projection, Fanon l'appelait le *transitivisme*. Par transitivisme, il entendait non la façon dont une culture ne nie ou désavoue ses instances inférieures et ses pulsions, mais le mécanisme par lequel elle les rejette plutôt sur le compte d'un mauvais génie (le Nègre, le juif, l'Arabe) qu'elle se sera fabriqué et qu'elle fait surgir en ses moments de panique ou de cruauté.

Grâce à ce mauvais génie, cette culture se crée un ennemi intérieur et, à coups de névrose sociale, elle se sappe et détruit de l'intérieur les valeurs dont elle se réclame par ailleurs. Au racisme de surface, grossier et primitif, s'oppose une autre forme plus insidieuse de racisme qui consiste à se décharger en permanence de toute culpabilité. Il en est ainsi parce que, d'après Fanon, toute expression raciste est toujours, quelque part, hantée par une mauvaise conscience qu'elle cherche à étouffer. C'est l'une des raisons pour lesquelles, affirme-t-il, de façon générale, le raciste se cache ou tente de se dissimuler.

Il n'est pas exclu que ce penchant à la cachette et à la dissimulation soit lié à un aspect fondamental des rapports que l'affect raciste entretient avec la sexualité en général. Car, dit Fanon, une société raciste est une société qui s'inquiète au sujet de la perte de son potentiel sexuel. C'est aussi une société habitée par « la nostalgie irrationnelle d'époques extraordinaires de licence sexuelle, de scènes orgiaques, de viols non sanctionnés, d'incestes non réprimés »³⁷. Orgies, viols et incestes ne remplissent pas exactement les mêmes fonctions dans la constitution des fantasmes racistes. Ils ont cependant en commun de répondre, estime Fanon, à l'instinct de vie. Cet instinct de vie a un double – la peur du Nègre dont la puissance génitale supposée, libre de la morale et des interdictions, constitue un réel danger biologique.

Venons-en aux formes de souffrances que produit le racisme. À quels genres de tourments sont exposés ceux qui sont la cible du racisme sous les différentes formes que l'on vient d'énumérer ? Comment caractériser les blessures qui leur sont infligées, les plaies dont ils sont accablés, les traumatismes qu'ils subissent et la sorte de folie dont ils font l'expérience ? Répondre à ces questions oblige que l'on se penche de près sur la manière dont le racisme travaille et constitue de l'intérieur le sujet exposé à sa fureur.

D'abord, le sujet racialisé est le produit du désir d'une force extérieure à soi, que l'on n'a pas choisie, mais qui paradoxalement initie et soutient votre être. Une très grande partie de la souffrance décrite par Fanon est due à l'accueil que le sujet réserve à cette force externe qui, ce faisant, se transforme en moment constitutif de son inauguration. Cette constitution du sujet dans le désir de subordination est l'une des modalités spécifiques, intériorisées, de la domination raciale. Encore faut-il prendre au sérieux le procès par lequel le sujet colonial se retourne contre lui-même et s'affranchit des conditions de son émergence dans et par la sujétion. La vie psychique est fortement impliquée dans ce *procès d'affranchissement* qui, chez Fanon, procède naturellement d'une pratique absolue de la violence et d'un arrachement à soi-même et, au besoin, par l'insurrection.

Ensuite, être réduit à l'état de sujet de race, c'est être installé d'emblée dans la position de l'Autre. L'Autre est celui-là qui doit, chaque fois, prouver à autrui qu'il est un être humain, qu'il mérite d'être pris pour son semblable ; qu'il est, comme ne cesse de le répéter Fanon, « un homme pareil aux autres », « un homme comme les autres », qui est comme nous, qui est nous, qui est des nôtres. Être l'Autre, c'est se sentir toujours en position instable. La tragédie d'Autrui est qu'à cause de cette instabilité, Autrui est constamment sur le qui-vive. Il vit dans l'attente d'une répudiation. Il fait tout pour qu'elle n'ait pas lieu tout en sachant qu'elle adviendra nécessairement

et à un moment qu'il ne maîtrise point.

Du coup, il a peur de se montrer tel qu'il est réellement, préférant à l'authenticité le déguisement et la dissimulation, et convaincu que, de son existence, il a été fait honte. Son moi est un nœud de conflits. Clivé et incapable de faire face au monde, comment pourrait-il en entreprendre la mise en forme ? Comment pourrait-il entreprendre de l'habiter ? « Je voulais tout simplement être un homme parmi d'autres hommes. [...] Je voulais être homme, rien qu'homme³⁸. » Et voilà que « je me découvris objet au milieu d'autres objets³⁹ ». Le désir d'être un homme parmi d'autres hommes est contrarié par le décret de la différence. Du sujet de race, c'est-à-dire défini par la différence, le racisme exige une « conduite de Nègre », c'est-à-dire d'homme à part puisque le Nègre représente *cette part des hommes qui sont tenus à part – la part à part*. Ils constituent une sorte de *reste* ordonné au déshonneur et à la disgrâce.

Corps-objet, sujet dans l'objet, de quelle sorte d'objet parle-t-on ? S'agit-il d'un objet réel et matériel, à la manière d'un meuble ? S'agit-il d'images d'objets – le Nègre comme un masque ? Ou s'agit-il d'un objet spectral et fantasmatique, à la limite du désir et de l'effroi – le fantôme du Nègre qui me viole, me fouette et me fait hurler sans que je sache exactement s'il s'agit d'un hurlement de plaisir ou d'effroi ? Sans doute tout cela à la fois, et, davantage encore, des objets partiels, des membres disjoints qui, au lieu de faire corps, surgissent d'on ne sait où : « Mon corps me revint étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver⁴⁰. »

Deuil d'hiver en ce jour blanc, blanc d'hiver en ce jour de deuil, dans un lieu vide, le temps d'un évidement, et le rideau se ferme. La personne humaine essentielle, témoin de sa dissolution dans la chose, est soudain dépouillée de toute substantialité humaine et enfermée dans une écrasante objectalité. Autrui m'a « fixé » « dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant⁴¹ ». Le « sang caillé », me voici désormais prisonnier d'un cercle infernal⁴². Une instance représentative du « Blanc » a pris ma place et a fait de ma conscience son objet. Désormais, cette instance respire à ma place, pense à ma place, parle à ma place, me surveille, agit à ma place. En même temps, cette instance-maître a peur de moi. En elle, je fais venir à la surface tous les sentiments obscurs enfouis dans les pénombres de la culture – terreur et horreur, haine, mépris et injure. L'instance-maître s'imagine que je pourrais lui faire subir toutes sortes de sévices déshonorants, à peu près les mêmes que ceux qu'elle m'inflige. Je nourris, chez elle, une crainte anxieuse qui découle non de mon désir de revanche, encore moins de la colère et de l'impuissante rage qui m'habitent, mais du statut d'objet phobogène dont il m'a affublé. Il a peur de moi non point à cause de ce que je lui ai fait, ou de ce que je lui ai donné à

voir, mais à cause de ce qu'il m'a fait et qu'il pense que je pourrais en retour lui faire.

Les formations racistes sont donc, par définition, productrices et redistributrices de toutes sortes de folies miniaturisées. Elles renferment en elles des noyaux incandescents d'une folie qu'elles s'efforcent de libérer à doses cellulaires sur le mode de la névrose, de la psychose, du délire, voire de l'érotisme. Elles secrètent en même temps des situations objectives de folie. Ces situations de folie enveloppent et structurent l'ensemble de l'existence sociale. Tous étant pris dans les rets de cette violence, dans ses divers miroirs, ou dans ses différentes réfractions, tous sont, à des degrés divers, les rescapés de celle-ci. Le fait d'être d'un côté ou de l'autre ne signifie point, loin s'en faut, que l'on soit en dehors ou hors jeu.

Peurs racistes

Le raciste n'a donc pas seulement un penchant à la dissimulation. Il est également habité par la peur – dans le cas qui nous préoccupe ici, la peur du Nègre, cet Autre qui est forcé de vivre sa vie sous le signe de la duplicité, du besoin et de l'antagonisme. Ce besoin est de manière générale pensé dans la langue de la nature et des processus organiques et biologiques. En effet, le Nègre respire, boit, mange, dort et évacue. Son corps est un corps naturel, un corps de besoins, un corps physiologique. Il ne souffre pas à la manière d'un corps humain expressif. Au fond, il ne peut guère être malade puisque, dans tous les cas, la précarité est son attribut. Il ne s'est jamais agi d'un corps sain. La vie nègre est déficiente, et donc pauvre.

En situation coloniale, le raciste dispose de la force. Mais il ne suffit pas de disposer de la force pour éliminer la peur. Le raciste a en effet peur du Nègre alors même qu'il a auparavant décrété son infériorité. Comment peut-on avoir peur de celui que l'on a pourtant dévalorisé ; celui auquel on a au préalable enlevé tout attribut de force et de puissance ? Du reste, il ne s'agit pas seulement de peur, mais d'un mélange de peur, de haine et d'amour déplacé. Tel est en effet le trait caractéristique du racisme antinègre – le fait que, devant un Nègre, l'on n'arrive pas à se comporter et à agir « normalement ». Ceci touche aussi bien le Nègre lui-même que celui qui est en face de lui.

De la phobie, Fanon observe qu'elle « est une névrose caractérisée par la crainte anxieuse d'un objet (au sens le plus large de toute chose extérieure à l'individu) ou, par extension, d'une situation⁴³. » Le Nègre est un objet qui éveille crainte et dégoût. La crainte, l'angoisse, la peur du Nègre comme objet émanent d'une structure infantile. En d'autres termes, il existe une structure infantile du racisme liée à un accident

désécurisant et, chez les hommes en particulier, à l'absence de la mère. Le choix de l'objet phobogène, suggère Fanon, est déterminé. « Cet objet ne sort pas de la nuit du Néant⁴⁴. » Un accident a eu lieu. Cet accident a provoqué un affect chez le sujet. « La phobie est la présence latente de cet affect sur le fond de monde du sujet. » Il y a « organisation, mise en forme ». Car, naturellement, « l'objet n'a pas besoin d'être là, il suffit qu'il soit : c'est un possible ». Cet objet est « doté d'intentions méchantes et de tous les attributs d'une force maléfique ». Il y a donc quelque chose de la pensée magique chez l'homme qui a peur⁴⁵.

Celui qui hait le Noir, qui éprouve de la crainte à son égard, ou que la rencontre réelle ou fantasmatique avec le Noir plonge dans l'angoisse – celui-là reproduit un traumatisme désécurisant. Il n'est en train d'agir ni rationnellement ni logiquement. Il ne pense guère. Il est mû par un affect et obéit aux lois de celui-ci. Le Nègre est, dans la plupart des cas, un agresseur plus ou moins imaginaire. Objet effrayant, il éveille la terreur. Fanon se penche par la suite sur la place qu'occupe la sexualité dans cette dynamique de la peur raciste. Suivant en cela Angelo Hesnard, il évoque l'hypothèse selon laquelle le mobile de l'effroi découle de la peur que le Nègre puisse « me faire toutes sortes de choses, mais pas des sévices vulgaires : des sévices sexuels, c'est-à-dire immoraux, déshonorants⁴⁶ ».

Dans l'imagerie raciste, le Nègre en tant que sujet sexuel est l'équivalent d'un objet effrayant et agressif, capable d'infliger sévices et traumatismes à sa victime. Puisque chez lui tout est supposé se passer sur le plan génital, les sévices dont il pourrait être l'auteur peuvent s'avérer particulièrement déshonorants. Viendrait-il effectivement à nous violer ou simplement à nous fouetter, ce déshonneur ne découlerait pas uniquement de notre implication forcée dans une existence faite honte. Il serait également le résultat de l'effraction d'un corps supposé d'homme par un corps-objet. Et pourtant, quoi de plus enchanteur et de plus jouissif, dans une perspective dionysiaque et sado-masochiste, qu'une jouissance *via* l'objet en lieu et place d'une jouissance *via* un membre, celui d'un autre sujet ?

L'on comprend dès lors la place privilégiée qu'occupent les deux formes de la sexualité dionysiaque et sado-masochiste dans la fantasmagorie raciste. Dans la sexualité dionysiaque de type bacchanale, le Nègre est foncièrement un membre – pas n'importe lequel : un membre effarant. Dans la sexualité de type sado-masochiste, il est un violeur. Le sujet raciste, de ce point de vue, est celui qui ne cesse de crier : « Le Nègre me viole ! Le Nègre me fouette ! Le Nègre m'a violé ! » Mais, dit Fanon, il s'agit au fond d'un fantasme infantile. Dire « le Nègre me viole » ou « me fouette », ce

n'est pas dire « fais-moi mal » ou « le Nègre me fait mal ». C'est dire : « Je me fais mal comme le Nègre me le ferait si en effet il était à ma place ; s'il en avait l'opportunité. »

Au centre des deux formes de la sexualité se trouve le phallus. Ce dernier n'est pas seulement un lieu abstrait, un simple signifiant ou un signe différenciateur – l'objet détachable, sécable et offert à la retranscription symbolique dont parlait Jacques Lacan. Certes, le phallus ne se réduit pas au pénis en tant que tel. Mais il n'est pas non plus l'organe sans corps qu'affectionne tant une certaine tradition psychanalytique occidentale. Au contraire, dans des situations coloniales – et donc racistes –, il représente ce qui, de la vie, se manifeste de la façon la plus pure comme turgescence, comme poussée et comme intrusion. Il est bien clair que l'on ne peut pas parler de poussée, de turgescence et d'intrusion sans restituer au phallus sinon sa physicalité, du moins sa chair vive, sa capacité à témoigner des domaines du sensible, à éprouver toutes sortes de sensations, de vibrations et de frémissements (une couleur, une senteur, un toucher, un poids, une odeur). Dans des contextes de domination raciale et donc de minorisation sociale, le phallus nègre est perçu avant tout comme une énorme puissance d'affirmation. Il est le nom d'une force à la fois totalement affirmative et transgressive, qui n'est contenue par aucun interdit.

En tant que tel, il contredit radicalement le pouvoir racial qui, en plus de se définir en priorité comme le pouvoir de l'interdit, se représente par ailleurs comme doté lui-même d'un phallus qui fonctionne comme son emblème et sa parure, tout comme le dispositif central de sa discipline. Ce pouvoir *est* phallus, et le phallus est le dernier nom de l'interdit. En tant que dernier nom de l'interdit, c'est-à-dire au-delà de tout interdit, il peut allègrement enfourcher ceux qui lui sont soumis. À ce titre, il prétend agir comme source de mouvement et d'énergie. Il peut agir comme si c'est dans et par le phallus qu'il y avait événement ; comme si, en fait, le phallus était l'événement.

La croyance selon laquelle au bout du compte, le pouvoir, c'est l'effort que déploie le *phallos* sur lui-même pour devenir Figure – cette croyance est au fondement de toute domination coloniale. En fait, elle continue de fonctionner comme le non-dit, le sous-sol, voire l'horizon de notre modernité même si, de cela, nous ne voulons absolument pas entendre parler. Il en est de même de la croyance selon laquelle le phallus n'est phallus que dans le mouvement par lequel il cherche à s'échapper du corps et à se doter d'une autonomie propre. Et c'est cette tentative d'échappée, ou encore cette poussée, qui produit des spasmes, le pouvoir en situation coloniale et raciste déclinant par ailleurs son identité justement par ces poussées spasmodiques.

Les spasmes par le biais desquels l'on croit reconnaître et identifier le pouvoir et ses vibrations ne font que dessiner le volume creux et aplati de ce même pouvoir. Car le phallus a beau se dilater, cette dilatation est toujours suivie d'une contraction et d'une dissipation, d'une détumescence. Par ailleurs, dans les conditions coloniales et racistes, le pouvoir qui fait hurler le Nègre et qui arrache de sa poitrine des cris incessants ne saurait être qu'un pouvoir accouplé de sa bête – de son esprit-chien, son esprit-porc, son esprit-canaille. Il ne peut s'agir que d'un pouvoir doté d'un matériau corporel, d'une carcasse dont le phallus est la manifestation la plus éclatante tout autant que la surface assombrie. Un pouvoir qui est *phallos* dans le sens que suggère Fanon ne peut se présenter à ses sujets que revêtu d'un crâne de mort. C'est ce crâne qui leur fait pousser de tels hurlements et qui fait de la vie du Nègre une vie de nègre – une simple vie zoologique.

Historiquement, le lynchage des hommes noirs dans le Sud des États-Unis au temps de l'esclavage et au lendemain de la Proclamation d'émancipation s'origine en partie dans le désir de les castrer. Pris d'angoisse au sujet de son propre potentiel sexuel, le « petit Blanc » raciste et le planteur sont saisis de terreur à la pensée du « glaive noir » dont ils redoutent non seulement le volume supposé, mais aussi l'essence pénétrative et assaillante. L'écrivain Michel Cournot disait à peu près la même chose en des termes plus luxurieux : « L'épée du Noir est une épée. Quand il a passé ta femme à son fil, elle a senti quelque chose » qui est de l'ordre de la révélation. Mais elle a également laissé derrière elle un gouffre. Et dans ce gouffre, précisait-il, « ta breloque est perdue ». Et de comparer la verge du Noir au palmier et à l'arbre à pain qui ne débanderait pas pour un empire.

Dans le geste obscène qu'est le lynchage, l'on cherche donc à protéger la pureté supposée de la femme blanche en tenant le Noir à hauteur de sa mort. On veut l'amener à contempler l'extinction et l'obscurcissement de ce que, dans la fantasmagorie raciste, l'on tient pour son « soleil sublime », son *phallos*. La déchirure de sa masculinité doit passer par la transformation de ses organes génitaux en champ de ruines – leur séparation d'avec les puissances de la vie. C'est parce que, comme le dit bien Fanon, dans cette configuration, le Nègre n'existe pas. Ou plutôt, le Nègre est avant tout un *membre*.

Avoir peur de celui auquel on a auparavant enlevé tout attribut de force ne signifie cependant pas ne pas être capable de lui faire violence. La violence exercée à son encontre s'adosse sur une mythologie – celle qui, toujours, accompagne la violence des dominants. Ces derniers, ne cesse-t-il de rappeler, ont un rapport à leur propre violence, celle dont ils sont les auteurs, qui passe généralement par la mythologisation, c'est-à-dire la construction d'un

discours déréalisé, coupé de l'histoire. La fonction du mythe est alors de rendre les victimes responsables de la violence dont elles sont précisément les victimes. Au fondement de ce mythe ne se trouve pas seulement une séparation originaire entre « eux » et « nous ». Le vrai problème est le suivant : qu'ils ne soient pas comme nous, cela ne va pas. Mais qu'ils deviennent comme nous, cela ne va pas non plus. Pour le dominant, les deux options sont aussi absurdes qu'insupportables.

Il se crée par conséquent une folie de situation qui, pour sa perpétuation, requiert sans cesse de la violence, mais une violence qui a une fonction mythique dans la mesure où elle est sans cesse déréalisée. Elle n'est pas reconnue par le dominant qui, par ailleurs, ne cesse de la nier ou de l'euphémiser. Elle existe, mais ceux qui la produisent demeurent invisibles et anonymes. Et même lorsque son existence est prouvée, elle n'a pas de sujet. Le dominant n'en étant point responsable, elle ne peut avoir été suscitée que par la victime elle-même. Ainsi, par exemple, si on les tue, c'est en raison de qui ils sont. Pour éviter d'être tués, ils n'ont qu'à ne point être qui ils sont. Ou encore si on les tue, ce ne peut être qu'au passage – des dommages collatéraux. Pour éviter d'être tués, ils n'ont qu'à ne point être là où ils sont et à ce moment-là. Ou encore si on les tue, c'est parce qu'ils prétendent être comme nous, notre double. Et en tuant le double, nous assurons notre survie. Ils n'ont donc qu'à être différents de nous. Cette reconduction permanente du partage entre « eux » et « nous » est l'une des conditions de reproduction sur une échelle moléculaire de la violence de type colonial et racial. Mais, comme on peut le constater de nos jours, il est de la nature de la violence raciale de survivre aux conditions historiques de sa naissance.

Se penchant en particulier sur la violence raciale, Fanon part d'une question apparemment anodine : que se passe-t-il lors de la rencontre entre Noir et Blanc ? D'après Fanon, la rencontre s'effectue sous le signe d'un mythe partagé – le mythe du Nègre. De fait, précise Fanon, la culture européenne possède une *imago* du Nègre que les Nègres eux-mêmes ont intériorisée et reproduisent fidèlement, y compris dans les circonstances les plus anodines de la vie. En quoi consiste cette *imago* ? Dans cette économie imaginaire, le Nègre n'est pas un homme, mais un objet. Plus exactement, il est un objet phobique qui, en tant que tel, suscite peur et effroi. Cet objet phobique, on le découvre d'abord à travers le regard.

Décolonisation radicale et fête de l'imagination

Arrêtons-nous donc sur ce moment fondateur qui, chez Fanon, porte un nom : la décolonisation radicale. Dans son œuvre, elle s'apparente

à une force de refus et s'oppose directement à la passion de l'accoutumance. Cette force de refus constitue le moment premier du politique et du sujet. En fait, le sujet du politique – ou le sujet fanonien tout court – naît au monde et à soi à travers ce geste inaugural qu'est la capacité de dire non. Refus de quoi sinon de se soumettre, et d'abord à une représentation. Car, dans les contextes racistes, « représenter » est la même chose que « défigurer ». La volonté de représentation est au fond une volonté de destruction. Il s'agit de faire passer violemment quelque chose à rien. Représenter participe donc à la fois d'un jeu d'ombres et d'une dévastation même si, après cette dévastation, quelque chose existe encore, qui appartenait à l'ordre antérieur.

En tant qu'opération symbolique, la représentation n'ouvre pas nécessairement la voie à la possibilité de reconnaissance réciproque. D'abord, dans la conscience du sujet qui représente, le sujet représenté court toujours le risque d'être transformé en un objet ou un jouet. En se laissant représenter, il se prive de la capacité de se créer, pour lui-même et pour le monde, une image de soi. Il est obligé d'endosser une image contre laquelle il devra lutter sans fin. Il est l'homme aux prises avec une image dont il est affublé ; dont il peine à se dessaisir ; dont il n'est pas l'auteur, et dans laquelle il ne se reconnaît point. Ensuite, et au lieu d'être « pleinement ce qu'il est⁴⁷ », si tant est que cela soit possible, il est condamné à vivre sa conscience comme un manque. Dans l'histoire de la rencontre entre l'Occident et les mondes lointains, il y a en effet une manière de représenter Autrui qui le vide de toute substance et le laisse sans vie, « en corps à corps avec la mort, une mort en deçà de la mort, une mort dans la vie⁴⁸ ».

Telle est la théorie négative de la représentation qui sous-tend l'idée que Fanon se fait de la violence raciale. Celle-ci n'opère pas seulement par le regard. Elle s'appuie sur toutes sortes de dispositifs qui incluent par exemple la division spatiale et la ségrégation du même nom, une division raciste du « sale boulot » (au terme de laquelle, à titre d'exemple, les « tirailleurs sénégalais » doivent réprimer dans le sang l'insurrection malgache), et des technologies telles que la langue, la radio, voire la médecine dotées à l'occasion d'un pouvoir mortifère. Elle produit toute une série de rescapés. Ceux-ci sont, pour l'essentiel, des hommes et des femmes enfermés dans un corps à corps avec l'ombre dans laquelle ils ont été plongés ; et qui se démènent pour la déchirer et advenir à la clarté de soi-même.

Si Fanon s'attarde tant sur la face ombreuse de la vie en situation de folie (le racisme étant considéré, de ce point de vue, comme une instance particulière du dérangement psychique), c'est toujours pour esquisser un moment affirmatif et presque solaire, celui de la reconnaissance réciproque qui annonce l'avènement de « l'homme

comme tous les autres ». L'homme « comme les autres hommes » a un corps. Il a des pieds, des mains, une poitrine, un cœur. Il n'est pas un amas d'organes. Il respire. Il marche.

Autant il n'y a de corps qu'animé et en mouvement – un corps respirant et marchant –, autant il n'y a de corps que le corps qui porte un *nom*. Le nom est différent du sobriquet : lui, peu importe qui il est ; on l'appellera systématiquement Mohammed ou Mamadou. Le sobriquet, suggère Fanon, est le résultat de la falsification d'un nom original, à partir d'une idée que l'on sait « dégueulasse⁴⁹ ». Le nom se conjugue avec la *face*. Il n'y a pas de reconnaissance réciproque sans réclamation de la face d'Autrui comme sinon semblable à la mienne, du moins proche de la mienne. Ce geste de réclamation de la face d'Autrui comme visage dont je suis *a priori* le gardien s'oppose directement au geste d'effacement qu'est, par exemple, la chasse à son *faciès*.

Enfin, l'Autre n'est Autre qu'en tant qu'il a une *place* parmi nous ; en tant qu'il trouve une place parmi nous ; en tant que nous lui faisons place parmi nous⁵⁰. La reconnaissance de l'humain que je suis dans le visage de l'homme ou de la femme qui est en face de moi, telle est la condition pour que « l'homme qui est sur cette terre » – cette terre en tant que le chez soi de tous – soit plus qu'un amas d'organes et plus qu'un Mohammed. Et s'il est vrai que cette terre est le chez soi de tous, alors il ne peut plus être exigé de qui que ce soit de retourner chez lui.

L'on ne reconnaît pas seulement le patient de Fanon à sa capacité de refus. Il se distingue aussi par sa disposition à la lutte. Pour dire la lutte, Fanon a recours à une série de termes : la libération, la décolonisation, le désordre absolu, changer l'ordre du monde, le surgissement, la sortie de la grande nuit, la venue au monde. La lutte n'est pas spontanée. Elle est organisée et consciente. Elle est, dit-il, le fruit d'une « décision radicale⁵¹ ». Elle a un rythme propre.

Œuvre de nouveaux hommes, son acteur privilégié est le peuple, sujet collectif s'il en était. Elle est à l'origine de nouveaux langages. Elle vise l'émergence d'une nouvelle humanité. Elle engage tout : les muscles, les poings nus, l'intelligence, les souffrances que l'on n'économise point, le sang. Geste nouvelle, elle suscite de nouveaux rythmes respiratoires. Le lutteur fanonien est un homme qui respire à neuf, dont les tensions musculaires se relâchent et dont l'imagination est en fête.

La fête de l'imagination produite par la lutte, tel est le nom qu'il donne à la culture. Elle est rythmée par la transmutation des figures picaresques, la résurgence des récits épiques, un immense travail sur les objets et les formes. Tel est le cas du bois, et surtout des masques qui passent de l'accablement à l'animation, en particulier des visages.

Tel est aussi le cas de la céramique (des cruches, des jarres, des coloris et des plateaux). À travers la danse et le chant mélodique, le colonisé restructure sa perception. Le monde perd son caractère maudit et les conditions sont réunies pour l'inévitable confrontation. Il n'y a donc pas de lutte qui n'entraîne, de nécessité, le craquement des vieilles sédimentations culturelles. Cette sorte de lutte est un travail collectif organisé. Elle vise clairement à renverser l'histoire. Le patient fanonien cherche à redevenir l'origine du futur.

La relation de soin

Des différents malades que produisit la société d'inimitié, Fanon s'occupa en particulier de gens atteints d'impuissance, de femmes violées, de victimes de la torture, de gens frappés d'anxiété, de stupeur ou de dépression, de nombre de gens (y compris des enfants) qui avaient tué ou torturé, de gens ayant perdu leurs parents ; de gens qui souffraient de toutes sortes de phobies ; des combattants et des civils ; des Français et des Algériens ; des réfugiés atteints de toutes sortes de psychoses puerpérales ; d'autres gens au bord du désespoir et qui, n'en pouvant plus, avaient tenté de se suicider ; de gens profondément disloqués, ayant perdu la voix, qui se mettaient à hurler, et dont les agitations, témoignait-il, pouvaient quelquefois prendre l'allure de furies, de délires (notamment de persécution).

Ce n'était pas tout. Il s'occupa d'hommes et de femmes de tous âges et professions ; des malades présentant des troubles mentaux graves, des troubles de comportement ; habités par des idées délirantes de persécution ; émettant des cris rauques et des hurlements à n'importe quel moment et n'importe où ; frappés par une agitation psychomotrice intermittente, diurne ou nocturne ; des malades parfois agressifs, totalement inconscients de leur maladie ; des malades sthéniques et réticents ; des fous qui, en outre, pouvaient être racistes ; de gens, y compris des missionnaires, revenus d'Afrique où ils s'étaient illustrés par une conduite violente et méprisante envers les indigènes, surtout les enfants ; des hypocondriaques ; des êtres humains dont le moi et ses rapports avec le reste du monde avaient fait l'objet d'une altération telle que ceux-ci ne trouvaient plus leur « place chez les hommes⁵² ».

Mais il s'agissait surtout de personnes humaines plongées dans des états dépressifs presque continus, excitées, irritables, prises de colère et parfois de rage, en proie aux pleurs, aux cris, aux lamentations, confrontées à une impression de mort imminente, face à face avec des bourreaux (visibles et invisibles) qu'elles n'eurent cesse d'implorer. Ce monde de la haine, du malheur et de la guerre, tissé d'appels sans

réponse à la miséricorde ; d'appels à épargner les innocents – tel est le monde auquel Fanon prêta son attention et surtout à l'écoute duquel il se mit. C'est le monde dont il s'efforça, patiemment, de reconstituer le récit, et auquel il voulut rendre voix et visage, loin de tout misérabilisme.

Le malade, disait Fanon, est « d'abord celui qui souffre et qui demande à être soulagé⁵³ ». Parce que « la souffrance provoque de la compassion, de la tendresse », l'établissement hospitalier qui est avant tout « établissement de guérison, établissement thérapeutique », ne saurait être transformé « en une caserne »⁵⁴. La perte de liberté, la perte du sens du temps, la perte de la capacité de veiller sur soi-même et de se soucier de soi-même, la perte de relation et la perte de monde, pensait-il, constituaient le véritable drame de l'homme malade et de l'individu aliéné. Il en était ainsi parce que « l'homme sain est un homme social⁵⁵ ». La maladie « le retranche » des autres êtres sociaux « et l'en isole ». Elle le sépare du monde, « le laissant impuissant, seul, avec un mal qui est rigoureusement sien⁵⁶ ». L'effondrement total ou partiel de l'intégrité biophysique, psychique ou mentale du malade menace le système de relations sans lequel le patient est rejeté hors du monde et encaserné. Car, là où autrui, ou plus spécifiquement mon « prochain » ou mon « semblable » ne me révèle plus à moi-même et là où je me rends incapable de « rencontrer le visage d'autrui », d'« être avec d'autres hommes », mes semblables, là est la maladie⁵⁷.

Parce que la maladie me place dans un état qui ne me permet guère de rencontrer mon prochain, mon semblable, d'autres personnes humaines, tout acte de guérison authentique suppose la reconstitution de ce lien, et donc de quelque chose qui nous soit commun. La reconstitution du commun commence par l'échange de la parole et la rupture du silence : « C'est le langage qui rompt le silence et les silences. Alors on peut communiquer ou communier. Le prochain au sens chrétien est toujours un complice [...]. Communier, c'est communier en face de quelque chose. [...] C'est à partir du commun que pourront surgir les intentions créatrices⁵⁸. »

Si, pour le malade, communiquer, communier et tisser des complicités avec ses semblables sont autant de moyens de garder le contact avec le monde et de participer du monde, se souvenir et se projeter dans le futur est également nécessaire au retour à la vie, et donc crucial dans toute aventure thérapeutique. Cette relation au temps qui s'écoule – la date qu'il faut retenir, un calendrier qui permet d'établir un programme, hier, demain, les jours qui passent et ne se ressemblent pas, l'Aïd-el-Kébir que l'on célèbre, l'Angelus qui sonne, les cloches de Pâques que l'on entend – est un point clé de tout geste soignant. Car, une fois hospitalisés, certains malades « dressent entre le monde extérieur et eux un écran très opaque derrière lequel ils

s'immobilisent⁵⁹ ».

Gagnés par l'inertie, ils s'abandonnent. Ainsi, dans l'atmosphère « pesante et irrespirable » de l'hôpital, la vie asilaire est faite d'interminables disputes entre malades que les infirmiers doivent sans cesse séparer « au risque de recevoir eux-mêmes des coups⁶⁰ ». L'exiguïté des lieux et la propension des malades à « jeter des aliments sur la table ou par terre, à tordre leurs assiettes de fer ou à casser leurs cuillères » est telle que « les soins du nettoyage absorbent une part importante de l'activité du personnel⁶¹ ». La peur s'installe. L'infirmier redoute le malade. Le coiffeur, quant à lui, exige que ceux-ci soient attachés pour être rasés. « Par peur du malade ou pour le punir », on le laisse « dans une cellule, parfois sans chemise, sans matelas et sans draps », lorsque, à titre de prévention, il n'est pas purement et simplement « ceinturé »⁶².

Accroupi, allongé, couché ou assis, le malade ne se laisse pas seulement aller. Ses repères temporels sont profondément affectés. Ce qui, auparavant, faisait son monde soudain s'écroule sur lui-même. Au nivellement temporel s'ajoute la dégénérescence du langage. La bifurcation entre les fonctions d'expression et les fonctions de signification s'accroît. La référence est neutralisée et le signifiant détruit. La capacité de rejoindre la réalité du monde et d'effectuer la rencontre avec l'autre par le truchement du discours est diminuée. L'acte de parole n'est plus nécessairement le signe manifeste d'une activité consciente. S'étant détaché de la conscience, le langage n'est plus que la statue réifiée de la maladie. À demi allongé, les yeux clos, le patient pénètre dans la zone de l'inaccessibilité et de l'oubli – l'oubli du vaste monde.

Dans ces conditions, la relation de soin consiste certes à interrompre le cours inexorable de la dégénérescence. Mais elle vise surtout à rétablir le malade dans son être et dans ses relations avec le monde. Pour que la maladie et éventuellement la mort ne s'accaparent point de l'avenir et de la vie dans son ensemble, la relation de soin doit se faire reconnaissance du malade et accompagnement du patient dans ses efforts pour renaître de nouveau au monde. Elle doit l'empêcher de mourir avant l'heure ; de penser et d'agir comme s'il était déjà mort ; comme si le temps de la vie quotidienne ne comptait plus. Elle doit l'inciter à cultiver son intérêt pour la vie. D'où, estime Fanon, « le souci constant de ramener chaque parole et chaque geste, chaque expression du visage » du malade à la maladie dont il est atteint⁶³.

Policier, l'un des patients de Fanon pratique son métier – la torture. C'est son boulot. Alors il torture sereinement. La torture, cela fatigue, il est vrai. Mais, après tout, c'est normal, logique et rationnel, jusqu'au jour où il commence à faire à la maison comme il fait au travail. Bien que n'ayant pas toujours été comme cela auparavant, voilà que

maintenant, il l'est. À la clinique, il rencontre l'un de ces hommes qu'il a torturés. Cette rencontre est insupportable pour l'un comme pour l'autre. Comment faire pour faire entendre, à commencer par lui-même, qu'il n'est pas devenu fou ? La violence qu'il a été amené à produire l'enferme désormais dans le personnage du fou. Peut-être devra-t-il, pour s'en sortir, mettre le feu à son propre corps ?

L'autre patient de Fanon est pris de colère et de rage. Mais il n'est pas habité par le complexe d'immolation par le feu. Ses testicules ont quasiment été broyés lors d'une affreuse séance de torture. Il est frappé d'impuissance, et sa masculinité est atteinte. Il ne sait que faire de la violence qu'il a en lui du fait de la violence qu'il a dû subir. Sa propre femme a sans doute été violée. Deux instances de la violence donc – l'une, donnée extérieurement, mais qui produit l'autre, celle qui habite intérieurement le sujet et suscite en lui rage, colère et, à l'occasion, désespoir.

Cette rage et cette colère subies constituent des formes primordiales de la souffrance. Mais celle-ci s'étend bien au loin. Elle s'attaque aux cadres mêmes de la mémoire. La puissance du souvenir est érodée. La mémoire ne fonctionne plus que par fragments et résidus, et sur le mode pathogène. Des tas de désirs refoulés qui n'apparaissent plus à la lumière du jour que sous des déguisements – tout ou presque est devenu méconnaissable. Une chaîne d'événements traumatiques enserre le sujet, suscitant en ce dernier détestation, ressentiment, colère, haine et rage impuissante. Pour en sortir, suggère Fanon, il faut réarpenter la trace de celui qui a été vaincu et se refaire une généalogie. Il faut sortir du mythe et écrire l'histoire – la vivre non sur le mode de l'hystérie, mais sur la base du principe selon lequel « je suis mon propre fondement ».

Le double ahurissant

Ce policier ne veut plus entendre de cris. Ils l'empêchent de dormir. Afin de se délivrer de cette clameur nocturne, il doit, chaque fois fermer les volets avant de se coucher ; calfeutrer les fenêtres y compris pendant les grandes chaleurs d'été, et remplir ses oreilles de coton.

Cet inspecteur n'arrête plus de fumer. Il a perdu l'appétit et son sommeil est perturbé par d'interminables cauchemars. « Dès que je rencontre une opposition j'éprouve l'envie de frapper. Même en dehors du boulot, j'ai envie de travailler le gars qui me barre la route. Un rien. Tenez, par exemple, je vais chercher les journaux au kiosque. Il y a beaucoup de monde. Forcément il faut attendre. Je tends le bras (le type qui tient le kiosque est un copain) pour prendre mes journaux. Quelqu'un dans la queue me dit avec un petit air de défi : "Attendez

votre tour.” Eh bien, j’ai envie de le taper, et je me dis : “Mon petit vieux, si je te tenais quelques heures, tu ferais moins le zigomar après”⁶⁴. » De fait, il est tenaillé par l’envie de frapper. Tout. Tout le monde. Partout, y compris à la maison. Personne n’y échappe, ni ses enfants ni « même le petit de vingt mois » et, « avec une rare sauvagerie », encore moins sa propre femme qui a le tort de l’interpeller et de nommer le mal qui le ronge : « Ma parole, tu deviens fou⁶⁵... » En réponse, « il s’est jeté sur elle, l’a battue et ligotée sur une chaise en lui disant : « Je vais t’apprendre une fois pour toutes que c’est moi le maître dans cette baraque. »

Une jeune Française de vingt et un ans est écoeurée par l’enterrement de son père. Elle a entendu des officiels peindre de lui un portrait qui ne correspondait en rien à l’expérience qu’elle en avait. Le mort que l’on pleurait était soudain affublé de qualités morales hors du commun (abnégation, dévouement, amour de la patrie). Elle en a éprouvé de la nausée. Car, chaque fois qu’elle se trouvait à la maison, elle restait des nuits éveillée. En effet, venant d’en bas jusqu’à elle, des cris ne cessaient de la gêner : « dans la cave et dans les pièces désaffectées, on torturait des Algériens afin d’obtenir des renseignements⁶⁶ ». « Je me demande comment un être humain peut supporter [...] d’entendre crier de souffrance. »

Pendant près de trois ans, écrit-il dans sa lettre de démission adressée au ministre résident en 1956 : « Je me suis mis totalement au service de ce pays et des hommes qui l’habitent. » Mais, remarque-t-il aussitôt, que valent « les intentions si leur incarnation est rendue impossible par l’indigence du cœur, la stérilité de l’esprit, la haine des autochtones de ce pays⁶⁷ ? » Les trois termes – l’indigence du cœur, la stérilité de l’esprit, la haine des autochtones – décrivent de façon lapidaire ce qui, à ses yeux, caractérisa toujours le système colonial. À maintes reprises, et partant toujours de faits qu’il avait observés directement, il en fit une description détaillée et multiforme. Et plus il en fit l’expérience directe, plus il lui apparut comme une lèpre qui n’épargnait le corps de personne, colonisés comme colons, « toute cette lèpre sur ton corps⁶⁸ ».

Il faut en effet lire sa « Lettre à un Français » en même temps que celle qui la précède, sa « Lettre au Ministre Résident »⁶⁹. Qu’elles aient été écrites au même moment ou non, l’une explique l’autre. L’une sert de justification à l’autre. En tant que forme de la lèpre, la colonisation s’attaque aux corps qu’elle déforme. Mais elle a surtout pour cible le cerveau et, accessoirement, le système nerveux. « Décérébraliser », tel est son but.

Décérébraliser consiste certes à opérer sinon une amputation du cerveau, du moins à stériliser celui-ci. L’acte de décérébralisation vise également à rendre le sujet « étranger à son environnement ». Ce

processus de « rupture organisée avec le réel » débouche en bien des cas sur la folie. Souvent, cette dernière s'exprime sur le mode du mensonge. L'une des fonctions du mensonge colonial est de nourrir le silence et d'induire des conduites de complicité sous le prétexte qu'« il n'y a rien d'autre à faire » sauf, peut-être, s'en aller.

Pourquoi donc s'en aller ? À partir de quel moment le colon commence-t-il à entretenir l'idée selon laquelle il est peut-être préférable de partir ? Au moment où il réalise que les choses ne vont pas bien : l'« atmosphère se gâte » ; le « pays est hérissé » ; les routes « ne sont plus sûres ». Les champs de blé ont été « transformés en brasiers ». Les Arabes « se font méchants ». Ils vont bientôt violer nos femmes. Nos propres testicules « seront coupés et fichés » entre nos dents. Mais si vraiment les choses se gâtent, c'est parce que la lèpre coloniale partout s'étend et, avec elle, « cette énorme plaie » ensevelie sous le « linceul de silence », le silence conjugué de tous, le silence prétendument ignorant, et qui par conséquent clame son innocence sur la base d'un mensonge.

Car, comment se fait-il que nul ne voie ce pays et les gens qui l'habitent ? Que l'on ne veuille point comprendre ce qui se passe autour de soi tous les jours qui passent ? Que l'on proclame à cor et à cri son inquiétude pour l'Homme, « mais singulièrement pas de l'Arabe » quotidiennement nié et transformé « en décor saharien » ? Comment se fait-il que l'on n'ait jamais « serré la main à un Arabe », jamais « bu le café » ensemble, « jamais parlé du temps qu'il fait avec un Arabe » ? Car, finalement, il n'y a pas un seul Européen « qui ne se révolte, ne s'indigne, ne s'alarme de tout, sauf du sort fait à l'Arabe ».

Le droit à l'indifférence ou à l'ignorance n'existe donc pas pour Fanon. Au demeurant, se révolter, s'indigner, s'alarmer du sort fait à l'homme dont le dos est courbé et la « vie arrêtée » ; dont le visage porte les marques du désespoir ; dans le ventre duquel se lit la résignation ; dans le sang duquel l'on diagnostique « l'éreintement prosterné de toute une vie », tel était pour lui, et au-delà de ses aspects purement techniques, la tâche du médecin dans le contexte colonial. L'acte médical avait pour but de faire émerger ce qu'il appelait un monde valable. Le médecin devait pouvoir répondre à la question : « Que se passe-t-il ? » ; « Qu'est-il arrivé ? »

Cette *exigence de répondre* impliquait un devoir similaire de voir (refus de l'auto-aveuglement), de ne point ignorer, de ne point passer sous silence, de ne point dissimuler le réel. Elle requérait que l'on se mêle à ceux qui avaient été essorés, à ce monde de gens sans rêve, et que l'on raconte, d'une voix claire et distincte, ce dont on était à la fois l'acteur et le témoin. « Je veux, affirmait pour sa part Fanon, ma voix brutale, je ne la veux pas belle, je ne la veux pas pure, je ne la veux pas de toutes les dimensions. » Au contraire, il la voulait « de

part en part déchirée ». « Je veux qu'elle s'amuse car enfin, je parle de l'homme et de son refus, de la quotidienne pourriture de l'homme, de son épouvantable démission. »

Car, seule une voix « de part en part déchirée » eût pu rendre compte du caractère tragique, déchirant et paradoxal de l'institution médicale en situation coloniale. Si la finalité de l'acte médical est en effet de faire taire la douleur en luttant contre la maladie, comment se fait-il que le colonisé perçoive, « dans une confusion presque organique le médecin, l'ingénieur, l'instituteur, le policier, le garde champêtre⁷⁰ » ? « Mais la guerre continue. Et nous aurons à panser des années encore les plaies multiples et quelquefois indélébiles faites à nos peuples par le déferlement colonialiste⁷¹. »

Ces deux phrases établissent, d'emblée, une relation de causalité entre la colonisation et les faits de blessures. Elles suggèrent également l'étendue de la difficulté à guérir une bonne fois pour toutes les victimes de la colonisation. Cette difficulté n'a pas seulement trait au temps presque interminable que prend l'effort de guérison. En réalité, certaines plaies, entailles et lésions, du fait de leur profondeur, ne seront jamais guéries ; leurs cicatrices ne seront jamais effacées ; leurs victimes en porteront à jamais les marques. Quant à la guerre coloniale, elle est abordée ici sous l'angle des troubles mentaux qu'elle génère aussi bien du côté des agents de la puissance occupante que de la population autochtone.

Ainsi en est-il de ce jeune Algérien de vingt-six ans. À première vue, il souffre de migraines rebelles et d'insomnie mais, au fond, il s'agit d'impuissance sexuelle. Après avoir échappé à un bouclage, il a abandonné le taxi qu'il utilisait au départ pour le transport des tracts et des responsables politiques, puis, petit à petit, de commandos algériens engagés dans la guerre de libération. Dans le taxi se trouvent deux chargeurs de mitraillette. Ayant rejoint le maquis précipitamment, il est sans nouvelles de sa femme et de sa petite fille de vingt mois jusqu'au jour où son épouse lui fait parvenir un message dans lequel elle lui demande de l'oublier.

La requête d'oubli s'explique du fait qu'elle a fait l'objet d'un double viol, d'abord par un premier militaire français, tout seul ; puis par un second, au vu et au su de quelques autres, faut-il dire des témoins ? Double déshonneur donc, qui pose tout de suite le problème de la honte et de la culpabilité. Alors que la première scène de viol se passe presque en privé, dans un face-à-face entre la femme et son bourreau, la seconde revêt les airs d'une séance publique. Sur cette scène de la honte, un seul militaire est à l'œuvre, mais sous le regard quasi pornographique de plusieurs autres qui vivent l'épreuve sur le mode d'une jouissance déléguée. Sur la scène plane une figure physiquement absente, mais dont la présence spectrale invite le militaire violeur à

redoubler de fureur. C'est le mari. En violant sa femme, c'est son phallus que les soldats français ciblent et cherchent à symboliquement castrer.

Dans ce conflit d'hommes à hommes, la femme sert avant tout de substitut et, subsidiairement, d'objet d'assouvissement des pulsions sadiques de l'officier. Pour ce dernier, il ne s'agit peut-être même pas d'une question de jouissance. Il s'agit, d'une part, d'humilier profondément la femme (et à travers elle son mari) ; de mettre irrémédiablement en cause leurs sentiments respectifs de fierté et de dignité et la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes et de leur relation. Il s'agit, d'autre part, de poser, à travers l'acte du viol, quelque chose comme un rapport de haine. La haine est tout sauf un rapport de reconnaissance. Elle est avant tout un rapport d'exécration. Un phallus exècre un autre phallus : « Si tu revois un jour ton salaud de mari, n'oublie surtout pas de lui dire ce qu'on t'a fait⁷². » Du reste, injonction faite, la malheureuse épouse s'exécute.

En demandant à son mari de l'oublier, la femme met le doigt sur le dégoût et l'humiliation qu'elle a dû ressentir. Son être intime et secret a été dévoilé au regard de l'autre, de ces inconnus, de l'occupant. Son désir, sa pudeur et sa jouissance cachée, aussi bien que sa forme corporelle, ont été sinon profanés, du moins exposés, possédés contre sa volonté, froissés et rendus vulgaires. Elle ne pourra plus jamais les exhiber dans leur intégrité.

Et puisque tout s'est passé devant des témoins ou en tout cas des voyeurs, elle ne peut plus, à elle seule, cacher quoi que ce soit. Tout ce qu'elle peut faire, c'est avouer. Et puisqu'elle ne peut guère effacer cet affront, il ne lui reste qu'une option, demander à son mari de l'oublier – pur effet de coupure. La femme étant faite pour l'homme et non pour sa propre jouissance, l'offense à l'honneur de l'homme est une souillure qui se solde nécessairement par un sacrifice : la perte de ce même homme.

Quant à l'homme, il est frappé d'impuissance. Sa dignité de mari est bafouée. Ne repose-t-elle pas sur le principe de la jouissance exclusive de sa femme ? Sa puissance phallique ne se nourrit-elle pas de cette exclusivité ? Sa femme « ayant goûté du Français » malgré elle, le lien d'exclusivité a été rompu. Elle traîne, à présent, une chair vécue comme une souillure que l'on ne peut ni nettoyer, ni effacer, ni expulser. Il en est sorti profondément ébranlé. Ce traumatisme désormais l'habite : « Avant chaque tentative sexuelle il pense à sa femme. » Sa femme, c'est cette fille qu'il a dû épouser alors qu'il en aimait une autre, sa cousine, qui, résultat des arrangements familiaux, a épousé un autre homme. Sa femme, c'est cette fille qu'il a fini par épouser parce que ses parents l'ont proposée. Sa femme était gentille, mais il ne l'aimait point véritablement.

Le fait qu'elle ait été violée le met en colère. Sa colère est dirigée contre « ces salauds⁷³ ». Mais, qui sait, elle est peut-être aussi dirigée vers sa femme. Petit à petit, à la colère succède le soulagement : « Oh, ce n'est pas grave ; elle n'a pas été tuée. Elle pourra recommencer sa vie⁷⁴. » Vivre dans le déshonneur est mieux que ne pas vivre du tout. Les choses se compliquent. N'est-il pas, *in fine*, responsable du viol de sa propre femme ? N'a-t-il pas lui-même été témoin, dans les douars, de viols sadiques, parfois la conséquence du désœuvrement ? Et si sa femme avait été violée parce qu'elle ne voulait pas « vendre son mari » ? Et si le viol était le résultat de la volonté de sa femme de « protéger le réseau » : « Elle avait été violée parce qu'on me recherchait. En fait, c'est pour la punir de son silence qu'elle fut violée⁷⁵. »

Il est donc responsable du viol de sa propre femme. C'est à cause de lui qu'elle a été déshonorée. Être « déshonorée », c'est être « pourrie ». Et tout ce qui vient de ce qui est pourri ne peut être que pourri, sa fille de vingt mois y compris, et dont il veut déchirer la photo avant chaque acte sexuel. Reprendre sa femme après l'indépendance signifie vivre avec la pourriture le reste de sa vie. Car, « cette chose, est-ce qu'on peut l'oublier ? ». De fait, il n'oubliera jamais que sa femme fut violée. De même, il n'y aura jamais un moment où il ne se posera pas cette question : « Était-elle obligée de me mettre au courant de tout cela ? » Ne rien dire donc. Porter toute seule le poids du déshonneur, même si celui-ci est le résultat du désir de protéger l'homme auquel elle a été mariée.

Le deuxième cas porte sur des pulsions d'homicides indifférenciés chez un rescapé d'une liquidation collective originaire d'un douar dans le Constantinois. Il a vu, de ses propres yeux, des morts et des blessés. Il n'était pas de ceux que l'idée de la mort d'un homme n'ébranle plus. La forme humaine, dans sa mort, était encore susceptible de l'émouvoir. Ici comme dans le premier cas, à l'origine se trouve le refus de trahir. Une embuscade a eu lieu. Tous les habitants du douar ont été réunis et interrogés. Personne n'a répondu. Faute de réponse, un officier a donné l'ordre de détruire le douar, de mettre le feu aux maisons, de rassembler les hommes restants, de les conduire près d'un oued, et de les massacrer. Vingt-neuf hommes ont été tués à bout portant. Le patient en question s'est échappé avec deux balles dans le corps et une fracture de l'humérus.

Un rescapé donc. Mais un rescapé presque handicapé, qui ne cesse de réclamer un fusil. Il refuse de « marcher devant qui que ce soit. Il ne veut personne derrière lui. Une nuit, il s'empare de l'arme d'un combattant et maladroitement tire sur les soldats endormis⁷⁶ ». Il est désarmé brutalement. Il a désormais les mains liées. Il s'agite et hurle. Il veut tuer tout le monde, indistinctement. Dans un geste mimétique

et répétitif, il veut accomplir son petit massacre à lui.

Car, « dans la vie, il faut tuer pour ne pas être tué », explique-t-il. Et, pour pouvoir tuer, il faut n'avoir pas été tué soi-même au préalable. Ma vie ou ma survie passe donc par le meurtre d'autrui, et surtout celui que je soupçonne d'être un corps externe qui, s'étant déguisé, présente maintenant les apparences du semblable et du congénère : « Il y a des Français parmi nous. Ils se déguisent en Arabes. Il faut tous les tuer. Donne-moi une mitraillette. Tous ces soi-disant Algériens sont des Français... et ils ne me laissent pas tranquille. Dès que je veux m'endormir, ils entrent dans ma chambre. Mais maintenant, je les connais. Je les tuerai tous sans exception. Je les égorgerai les uns après les autres et toi aussi avec⁷⁷. »

Le rescapé – ou le survivant – est donc consumé par un violent désir de meurtre. Ce dernier fait fi de toute distinction et frappe aussi bien le monde des femmes que celui des enfants ; le monde de la volaille et le monde des animaux domestiques : « Vous voulez me descendre, mais il faudra vous y prendre autrement. Cela ne me fera rien de vous abattre. Les petits, les grands, les femmes, les enfants, les chiens, les oiseaux, les ânes... tout le monde y passera... Après, je pourrai dormir tranquille⁷⁸... » Une fois le désir de meurtre collectif assouvi, le rescapé pourra enfin jouir du sommeil auquel il aspire.

La vie qui s'en va

Puis, il y a ce jeune militaire de l'Armée de libération nationale âgé de dix-neuf ans qui, lui, a effectivement tué une femme dont le spectre ne cesse de le hanter. Fanon note les détails de la rencontre. Face à lui se trouve un malade « fortement déprimé, les lèvres sèches, les mains constamment moites⁷⁹ ». Il s'intéresse à sa respiration, une série d'« incessants soupirs » qui soulèvent sans cesse sa poitrine. Le patient ayant déjà commis un meurtre n'exprime aucun désir d'en commettre un autre. Au contraire, c'est à sa propre vie qu'il a cette fois attenté – se donner la mort après l'avoir, au préalable, donnée à autrui. Tout comme le rescapé évoqué plus haut, il est tourmenté par l'absence de sommeil.

Fanon observe son regard, la manière dont il se fixe « pendant quelques instants sur un point de l'espace tandis que le visage s'anime, donnant l'impression à l'observateur que le malade assiste à un spectacle⁸⁰ ». Puis il s'attarde sur ce qu'il dit : « Le malade nous parle de son sang répandu, de ses artères qui se vident, de son cœur qui a des ratés. Il nous supplie d'arrêter l'hémorragie, de ne plus tolérer qu'on vienne le “vampiriser” jusqu'à l'hôpital. De temps à autre, n'arrive plus à parler et demande un crayon. Écrit : “Je n'ai plus de

voix, toute ma vie s'en va"81. »

Le malade est encore doté d'un corps. Mais ce corps et tout ce qu'il porte sont assiégés par des forces actives qui en sapent les énergies vitales. Tenaillé par une intolérable souffrance, ce corps à la dérive ne constitue plus un signe. Ou s'il garde encore les marques du signe, il s'agit d'un signe qui ne fait plus symbole. Ce qui aurait dû être contenu désormais se dérobe, déborde et s'éparpille. Le corps du sujet souffrant n'est plus une demeure. S'il reste une demeure, celle-ci n'est guère inviolable. Il n'est plus capable de préserver quoi que ce soit. Ses organes se lâchent et ses substances sont en fuite. Il ne saurait désormais se dire que sous le signe du vide ou du mutisme – la crainte de l'effondrement, la difficulté d'habiter de nouveau le langage, de revenir à la parole, de se faire voix et, par conséquent, vie. Le sujet souffrant l'a bien compris. C'est sans doute pourquoi, à deux reprises, il a tenté de se suicider, de prendre lui-même en charge sa mort, de se l'approprier à la manière d'une auto-offrande.

Derrière le sentiment d'expropriation corporelle gît une histoire de meurtre. Le contexte est celui d'une guerre coloniale. La guerre coloniale, comme les autres formes de la guerre, repose sur une économie funéraire – donner la mort et recevoir la mort. Des hommes, des femmes et des enfants, le bétail, la volaille, les plantes, les animaux, les montagnes et les collines et les vallées, les fleuves et les rivières, tout un monde est placé dans une situation atmosphérique telle qu'ils ont vu la mort. Ils étaient là au moment où elle était donnée à d'autres. Ils étaient témoins du meurtre de gens présumés innocents. En réponse, ils se sont enrôlés dans la lutte.

L'une des fonctions de la lutte est de convertir l'économie de la haine et le désir de vengeance en une économie politique. Le but de la lutte de libération n'est pas d'éradiquer la pulsion de meurtre, le désir de tuer ou la soif de revanche, mais de plier cette pulsion, ce désir et cette soif aux commandements d'un surmoi de nature politique, à savoir l'avènement d'une nation.

La lutte consiste à canaliser cette énergie (la volonté de tuer), faute de quoi elle n'est que stérile répétition. Le geste qui consiste à tuer, le corps que l'on tue (celui de l'ennemi) ou le corps auquel est donnée la mort (celui du combattant ou du martyr) doivent pouvoir trouver une place dans l'ordre de ce signifiant. La pulsion de tuer ne doit plus être ancrée dans la force primitive des instincts. Transformée en une énergétique de la lutte politique, elle doit désormais être symboliquement structurée.

Dans le cas qui nous retient ici, celui de l'homme hanté par le vampire et menacé de perdre son sang, sa voix et sa vie, cet agencement est instable. Sa mère a « été tuée à bout portant par un soldat français ». Deux de ses sœurs ont été « emmenées chez les

militaires », et il ignore tout de ce qu'elles sont devenues, ou encore du traitement qu'elles ont subi, dans un contexte où interrogatoires, tortures et, éventuellement, détentions et viols font partie de l'ordinaire. Son père étant « mort depuis plusieurs années », il était le « seul homme » de sa famille, et sa « seule ambition » était d'améliorer l'existence de sa mère et de ses sœurs.

Le drame de la lutte atteint son point d'incandescence là où une trame individuelle s'articule, à un moment donné, à un tracé politique. Dès lors, il est difficile de démêler les fils. Tout se brouille, comme l'indique bien le récit qui suit. Un colon fortement engagé contre le mouvement de libération a en effet abattu deux civils algériens. Une opération est montée contre lui.

Elle a lieu pendant la nuit. « Il n'y avait dans la maison que sa femme. En nous voyant, elle se mit à nous supplier de ne pas la tuer [...]. On décida d'attendre le mari. Mais moi, je regardais la femme et je pensais à ma mère. Elle était assise dans un fauteuil et semblait absente [à ses yeux, elle n'est plus là]. Je me demandais pourquoi on ne la tuait pas⁸². » Pourquoi la tuer ? N'a-t-elle pas auparavant, dans sa supplication, clairement laissé entendre qu'elle a, à plusieurs reprises, demandé à son mari de ne pas se mêler de politique ? Et ne vient-elle pas, dans sa seconde supplication, plaider pour sa vie au nom de ses enfants ? (« Je vous en prie... ne me tuez pas... J'ai des enfants »). Mais ni l'argument de responsabilité ni l'argument humanitaire ne parviennent à ébranler son interlocuteur qui, au demeurant, ne répond point.

Fanon n'a cessé de mettre l'accent, dans ses œuvres, sur l'un des traits majeurs des rapports entre maîtres et sujets en colonie, à savoir leur pauvreté en monde. De ce point de vue, la vie dans le monde colonial pourrait être rapprochée de la vie animale. Le lien que les maîtres coloniaux et leurs sujets entretiennent ne débouche jamais sur une communauté affective vivante. Il n'entraîne jamais la constitution d'un foyer commun. Le maître colonial ne se laisse presque jamais *toucher* par la parole de son sujet.

La pauvreté du rapport que le maître entretient avec l'indigène (son *sujet* du point de vue juridico-légal en même temps que sa *chose* du point de vue racial et ontologique) est reproduite ici, mais à l'envers. En l'absence de son mari, le cercle s'est refermé sur sa femme désormais confrontée à la force pulsionnelle de celui qui, bientôt, deviendra son meurtrier : « L'instant d'après elle était morte. » À peine la supplication terminée. Malgré le dernier appel à une certaine humanité et compassion, à des sentiments supposés partageables par tous. Pas de détonation. Pas de distance non plus. Le jeu étroit de la proximité, presque dans un corps à corps, circuit fermé, la relation d'un objet à un autre objet : « Je l'avais tuée avec mon propre

couteau. »

Mais qui vient-il de tuer ? Cette femme qui implore qu'on lui laisse la vie et qui, en fin de compte, la perd ? Ou cette femme qui, au fond, n'est que l'effigie d'une autre, le miroir de sa mère à laquelle il pense au moment même où il regarde sa victime éventuelle : « Mais moi, je regardais la femme et je pensais à ma mère. »

Récapitulons en paraphrasant. « Elle se mit à nous supplier de ne pas la tuer. L'instant d'après, elle était morte. Je l'avais tuée avec mon couteau. On me désarma. Je passai quelques jours plus tard par un interrogatoire. Je croyais que j'allais être tué. Mais je m'en fichais. » L'on se serait attendu à ce que tout s'arrête là. Quelqu'un a fait couler le sang de sa mère. Un soldat français, le nom générique d'un ennemi sans visage propre, aux visages multiples.

À ce sang qui crie vengeance, il répond en faisant couler celui d'une autre femme qui, elle, n'a fait couler le sang de personne, mais qui se trouve impliquée indirectement dans le cercle infernal de la guerre malgré elle, à cause de son mari qui, lui, est effectivement responsable de l'assassinat de deux Algériens, qui échappe à la rétribution, mais perd tout de même sa femme. Perte d'une mère d'un côté comme de l'autre, et, pour l'homme absent au moment du meurtre, perte d'une femme. D'un côté comme de l'autre des orphelins et, du côté de l'homme absent mais auquel la mort était destinée à l'origine, un veuf. Les femmes ne paient pas seulement le prix d'actes posés par des hommes. Elles constituent la monnaie d'échange de cette économie funéraire.

À cause de cette sur-présence de la femme, soit sous la figure de la mère, soit sous celle de l'épouse ou de la sœur, il n'est plus possible de savoir en toute clarté à qui la mort est exactement donnée. Qui est supposé en être le receveur ? Comment être sûr qu'en éviscérant la femme, ce n'est pas sa propre mère que l'on est en train de tuer ? Le vampire qui menace de dévider notre corps de tout son sang, ce symbole de l'interminable hémorragie, n'est-il pas, au fond, le nom de ce double éventrement, l'un spectral (celui de ma mère) et l'autre réel (celui de la femme de mon ennemi) ? La clameur de ces femmes qui, toutes, « portent un trou béant dans le ventre » ; les supplications de toutes ces femmes « exsangues, pâles et affreusement maigres » qui demandent à être épargnées de la mort faute d'être protégées – n'est-ce pas ce qui, maintenant, trouble d'effroi le meurtrier, l'empêche de dormir, l'oblige à vomir après le repas ? N'est-ce pas la raison pour laquelle, le soir venu, dès qu'il se couche, la chambre est « envahie de femmes », toutes les mêmes, exigeant que leur sang répandu leur soit rendu ?

« À ce moment, note Fanon, un bruit d'eau qui coule emplît la chambre, s'amplifie jusqu'à évoquer le tonnerre d'une cascade, et le

jeune malade voit le parquet de la chambre s'imbiber de sang, son sang, tandis que les femmes deviennent de plus en plus roses, et que leur plaie commence à se fermer. Baigné de sueur et terriblement angoissé, le malade se réveille et demeure agité jusqu'à l'aube. »

Notes du chapitre 3

1. Sigmund FREUD, *Notre relation à la mort*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1981, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 23-24.
3. Sándor FERENCZI, « Deux types de névrose de guerre (hystérie) », in Sigmund FREUD, Sándor FERENCZI, Karl ABRAHAM, *Sur les névroses de guerre*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965 [1916], p. 64.
4. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, coll. « Quadrige », 2005, p. 94.
5. Ernst JÜNGER, *Orages d'acier*, Payot, Paris, 1930 [1920].
6. Gerd KRUMEICH, « La place de la guerre de 1914-1918 dans l'histoire culturelle de l'Allemagne », *Vingtième Siècle*, no 41, janvier-mars 1994, p. 9-17.
7. Voir Sarah EVERTS, « When chemicals became weapons of war », <<http://chemicalweapons.cenmag.org>>, 23 février 2015.
8. Modris EKSTEINS, *Le Sacre du printemps. La Grande Guerre et la naissance de la modernité*, Plon, Paris, 1991.
9. Sigmund FREUD, *Notre relation à la mort*, op. cit., p. 15-16.
10. *Ibid.*, p. 16.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 21.
13. *Ibid.*, p. 28.
14. *Ibid.*, p. 59-60.
15. *Ibid.*, p. 43.
16. Sigmund FREUD, *Du masochisme*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2011, p. 183.
17. Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 2002.
18. Paul VALÉRY, *La Crise de l'esprit*, in *Œuvres*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1962, p. 995.
19. Voir Federico RAHOLA, « La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent », *Cultures & Conflits*, no 68, 2007, p. 31-50.
20. Caroline ELKINS, *Imperial Reckoning. The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, Henry Holt, New York, 2005.
21. Paul GILROY, « Fanon and Améry. Theory, torture and the prospect of humanism », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, no 7-8, 2007, p. 16-32.
22. Hannah ARENDT, op. cit. ; Michel FOUCAULT, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France*, 1976, Seuil, Paris, 1997.
23. Jonathan HYSLOP, « The invention of the concentration camp. Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907 », *South African Historical Journal*, vol. 63, no 2, 2011, p. 251-276.
24. John Lawrence TONE, *War and Genocide in Cuba, 1895-1898*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 2006.
25. Sur ces détails, voir l'étude de Richard Shelley HARTIGAN, *Lieber's Code and the Law of War*, Transaction Publishers, New York, 1983.
26. Brian MCALLISTER LINN, *The Philippine War, 1899-1902*, University of Kansas Press, Lawrence, KS., 2000.
27. Jean-François BOSSY, *La Philosophie à l'épreuve d'Auschwitz. Les camps nazis, entre mémoire et histoire*, Ellipses, Paris, 2004, p. 32.
28. Voir Ralph SCHOR, *L'Opinion française et les étrangers, 1919-1939*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1985.
29. Voir Bernard LAGUERRE, « Les dénaturisés de Vichy, 1940-1944 », *Vingtième Siècle*, vol. 20, no 1, 1988, p. 3-15. Voir également Robert PAXTON, *La France de Vichy, 1940-1944*, Seuil, Paris, 1974, p. 168-169.
30. Paul ARMENGAUD, *Quelques enseignements des campagnes du Rif en matière d'aviation*, Berger-Levrault, Paris, 1928.

31. Claude JUIN, *Des soldats tortionnaires. Guerre d'Algérie : des jeunes gens ordinaires confrontés à l'intolérable*, Robert Laffont, Paris, 2012.

32. Joseph-Simon GALLIENI, *Rapport d'ensemble sur la pacification, l'organisation et la colonisation de Madagascar*, Charles-Lavauzelle, Paris, 1900 ; Hubert LYAUTEY, *Du rôle colonial de l'armée*, Armand Colin, Paris, 1900.

33. Frantz FANON, *Les Damnés la terre*, op. cit., p. 627.

34. *Ibid.*

35. Frantz FANON, « Racisme et culture », in *Œuvres*, op. cit., p. 719.

36. *Ibid.*, p. 721.

37. Frantz FANON, *Peau noire...*, op. cit., p. 196 et suiv.

38. *Ibid.*, p. 155.

39. *Ibid.*, p. 154.

40. *Ibid.*, p. 156.

41. *Ibid.*, p. 164.

42. *Ibid.*, p. 159.

43. Voir Angelo HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, PUF, Paris, 1949.

44. Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, op. cit., p. 189 (les citations suivantes sont extraites de la même page).

45. Voir Charles ODIER, *L'Angoisse et la pensée magique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948.

46. Frantz FANON, *Peau noire...*, p. 190.

47. *Ibid.*, p. 172.

48. Frantz FANON, *Pour la révolution africaine*, in *Œuvres*, op. cit., p. 700.

49. *Ibid.*, p. 702.

50. *Ibid.*, p. 701.

51. Frantz FANON, *Les Damnés...*, op. cit., p. 459.

52. Frantz FANON, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris, 2015, p. 187.

53. *Ibid.*, p. 290.

54. *Ibid.*, p. 291.

55. *Ibid.*, p. 181.

56. *Ibid.*, p. 322.

57. *Ibid.*, p. 181.

58. *Ibid.*, p. 234-235.

59. *Ibid.*, p. 267.

60. *Ibid.*, p. 304.

61. *Ibid.*, p. 301.

62. *Ibid.*, p. 304.

63. *Ibid.*, p. 236.

64. *Ibid.*, p. 639.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 646.

67. Frantz FANON, *Pour la révolution...*, op. cit., p. 734.

68. *Ibid.*, p. 730.

69. In *ibid.*, p. 729-732 et p. 733-735. Toutes les citations qui suivent proviennent de ces deux textes.

70. Frantz FANON, *L'An V de la révolution algérienne*, in *Œuvres*, op. cit., p. 355.

71. Frantz FANON, *Les Damnés...*, op. cit., p. 625.

72. *Ibid.*, p. 630.

73. *Ibid.*, p. 631.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, p. 633.

77. *Ibid.*, p. 634.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 635.

81. *Ibid.*

82. *Ibid.*, p. 636 (les citations suivantes proviennent de la même page).

Chapitre 4

Ce midi assommant

Lorsque meurt Fanon, ce dernier a les yeux fixés sur l'Afrique ou, précisément, sur ce qu'il appelle « cette Afrique à venir ». Né en Martinique, passé par la France, il a lié son sort à celui de l'Algérie. C'est par le biais de l'Algérie qu'il accomplit finalement, comme à revers, le tour du Triangle. « Participer au mouvement ordonné d'un continent, c'était cela, en définitive, le travail que j'avais choisi », affirme-t-il¹. L'Afrique qu'il découvre au lendemain de la décolonisation est un labyrinthe de contradictions. Le Congo piétine. Les grandes « citadelles colonialistes » de l'Afrique australe (Angola, Mozambique, Afrique du Sud, Rhodésie) sont encore en place. Le spectre de l'Occident partout plane. Les nouvelles bourgeoisies nationales ont d'ores et déjà pris le chemin des prédatations. Et si l'on écoute « l'oreille collée au sol rouge, on entend très distinctement des bruits de chaînes rouillées, des “han” de détresse et les épaules vous en tombent tant est toujours présente la chair meurtrie dans ce midi assommant² ». Rompre les amarres, ouvrir de nouveaux fronts, mettre l'Afrique en branle et accoucher d'un nouveau monde, tel est néanmoins le projet. Ce nouveau monde est indissociable de l'avènement d'un nouvel homme. Travail difficile ? « Heureusement, dans chaque coin, des bras nous font signe, des voix nous répondent, des mains nous empoignent³. »

Entamée pour l'essentiel au milieu du XVIII^e siècle, la réflexion africaine et diasporique moderne sur la possibilité d'un « nouveau monde » s'est largement faite dans le cadre de la pensée humaniste qui aura prévalu en Occident au cours des trois derniers siècles. Que parmi les tout premiers écrits afro-américains figurent nombre d'autobiographies est, de ce point de vue, révélateur⁴. Dire « je » n'est-il pas le premier mot de toute parole par laquelle l'humain cherche à se faire exister lui-même comme tel ?

Significative est, d'autre part, la place qu'occupe le récit religieux dans la narration et l'interprétation de leur histoire. Dans les conditions de terreur, d'appauvrissement et de mort sociale que fut l'esclavage, le recours au discours théologique pour se dire et dire son passé doit être compris, de la part d'une communauté avilie et frappée

du sceau de la souillure, comme une tentative de réclamation d'une identité morale⁵. Depuis lors, par embranchements successifs, cette réflexion a continué de s'interroger sur les conditions de formation d'un monde proprement humain que le sujet se donnerait lui-même à partir d'un idéal d'où la vie tirerait sa résilience⁶.

Impasses de l'humanisme

Cet effort d'auto-explication et d'autocompréhension aura mis en relief deux choses. D'abord – et il n'est pas inutile de le rappeler – l'histoire des Nègres n'est pas une histoire à part. Elle est une partie intégrante de l'histoire du monde. De cette histoire du monde, les Nègres sont des héritiers au même titre que le reste du genre humain⁷. Par ailleurs, si retracer la chaîne de leurs origines lointaines conduit presque inévitablement à l'Afrique, leur séjour dans le monde s'est, par contre, déroulé sur le mode du déplacement, de la circulation et de la dispersion⁸. Parce que le mouvement et la mobilité ont constitué des facteurs structurants de leur expérience historique, ils sont aujourd'hui disséminés sur la surface de la Terre. Du coup, il n'y a plus de passé du monde (ou d'une région du monde) qui ne doive répondre en même temps du passé des Nègres tout comme il n'y a plus de passé des Nègres qui ne doive rendre compte de l'histoire du monde dans son ensemble.

Ainsi les Nègres font-ils partie du passé de l'Occident, même si leur présence dans la conscience que ce dernier a de lui-même n'est souvent reprise que sur le mode de la hantise, de la dénégation et de l'effacement⁹. Traitant de l'Amérique, James Baldwin affirme à ce propos que les Nègres ne sont pas étrangers à l'histoire du Nouveau Monde qu'ils ont contribué à façonner et qu'ils ont accompagné tout au long de son cours. Ils en sont des sujets constituants même si, en le Nègre, figure du dehors absolu, le Nouveau Monde ne reconnaît point son « propre »¹⁰. S'appuyant sur les travaux de nombreux historiens, Paul Gilroy de son côté fait valoir leur implication dans l'émergence du monde moderne qui achève de se structurer autour de l'Atlantique au début du XVIII^e siècle¹¹.

Au coude à coude avec d'autres rebuts de l'humanité (expropriés de l'enclosure des communes, péons et criminels déportés, marins pressés à bord des marines marchandes et militaires, réprouvés des sectes religieuses radicales, pirates et boucaniers, insoumis et déserteurs de tous les noms), on les retrouve le long des nouvelles routes commerciales, des ports, dans les bateaux, partout où il faut faire reculer les forêts, produire du tabac, cultiver du coton, couper de la canne à sucre, fabriquer du rhum, transporter lingots, fourrures,

poisson, sucre et autres produits manufacturés¹².

Véritables « soutiers » de la modernité, en conjugaison avec la multitude d'autres anonymes, les esclaves africains sont au cœur des forces quasi cosmiques libérées par l'expansion coloniale européenne à l'aube du ^{xvii}e siècle et par l'industrialisation des métropoles atlantiques au début du ^{xix}e¹³. Si leur inscription dans le cours moderne de l'histoire humaine s'effectue sous le voile de l'anonymat et de l'effacement, elle conserve cependant une triple dimension planétaire, hétéroclite et polyglotte qui marquera profondément leurs productions culturelles¹⁴.

Si la dimension planétaire du fait nègre est plus ou moins admise, poser la « question nègre » dans le cadre et les termes de la pensée humaniste occidentale continue de faire l'objet de nombreuses critiques – les unes internes, les autres externes. Que ce soit chez Césaire ou chez Fanon, la critique interne tend à mettre l'accent sur la pulsion de mort et l'envie de détruire qui œuvrent jusqu'à l'intérieur du projet humaniste occidental, notamment lorsque ce dernier est enserré dans les méandres de la passion colonialiste et raciste¹⁵.

De manière générale, chez eux comme chez Senghor ou chez Glissant, il n'est jamais question de répudier une fois pour toutes l'idée de « l'homme » en tant que tel. Souvent, il s'agit de mettre l'accent sur les impasses du discours occidental sur « l'homme » dans le but de l'amender¹⁶. Le propos consiste alors soit à insister sur le fait que l'humain est moins un nom qu'une praxis et un devenir (Winter)¹⁷ ; soit à en appeler à une nouvelle humanité plus « planétaire » (Gilroy), à une poétique de la Terre et à un monde fait de la chair de Tous (Glissant) et au sein duquel chaque sujet humain pourrait de nouveau être porteur de sa parole, de son nom, de ses actes et de son désir.

La critique externe se présente, quant à elle, sous deux versions. La première, afrocentriste, vise à démystifier les prétentions universalistes de l'humanisme occidental et à poser les fondements d'un savoir qui puiserait dans l'histoire de l'Afrique elle-même ses catégories et ses concepts. Dans cette perspective, la notion d'humanisme ne constituerait, en dernière analyse, qu'une structure d'effacement de la profondeur historique et de l'originalité nègre. Sa fonction serait de s'arroger le pouvoir de raconter et de définir, à la place des autres, d'où ils viennent, ce qu'ils sont et où ils doivent aller. L'humanisme serait un mythe qui ne veut pas dire son nom¹⁸. En tant que mythologie, il serait parfaitement indifférent à la fausseté de ses propres contenus. D'où, chez Cheikh Anta Diop par exemple, la volonté de contrer les mythologies européennes par d'autres supposées plus véridiques et susceptibles d'ouvrir la voie à d'autres généalogies du monde¹⁹. Mais si l'afrocentrisme formule la question de l'humanisme à partir de la dette éventuelle de civilisation que le

monde devrait à l'Afrique, ce courant ne préconise pas moins ce que Diop appelle le « progrès général de l'humanité », le « triomphe de la notion d'espèce humaine » et l'« éclosion d'une ère d'entente universelle »²⁰.

L'Autre de l'humain et généalogies de l'objet

La seconde objection – celle qui retiendra particulièrement notre attention – émane du courant dit afrofuturiste. L'afrofuturisme est un mouvement littéraire, esthétique et culturel qui émerge dans la diaspora au cours de la seconde moitié du ^{xx}e siècle. Il combine science-fiction, réflexions sur la technologie dans ses rapports avec les cultures noires, réalisme magique et cosmologies non européennes dans le but d'interroger le passé des peuples dits de couleur et leur condition dans le présent²¹. Ce dernier rejette d'emblée le postulat humaniste dans la mesure où l'humanisme ne peut se constituer que par relégation de quelque autre sujet ou entité (vivante ou inerte) au statut mécanique d'un objet ou d'un accident.

L'afrofuturisme ne se contente pas de dénoncer les illusions du « proprement humain ». À ses yeux, c'est l'idée d'espèce humaine qui est mise en échec par l'expérience nègre. Produit d'une histoire de la prédation, le Nègre est en effet cet humain qui aura été forcé de revêtir les habits de la chose et de partager le destin de l'objet et de l'outil. Ce faisant, il porterait en lui le tombeau de l'humain. Il serait le fantôme qui hante le délire humaniste occidental. L'humanisme occidental serait donc une sorte de caveau hanté par le fantôme de celui que l'on a forcé à partager le destin de l'objet.

Fort de cette relecture, le courant afrofuturiste déclare que l'humanisme est désormais une catégorie désuète. Si l'on veut nommer de façon adéquate la condition contemporaine, suggèrent ses porte-voix, il va falloir le faire à partir de tous les assemblages d'*objets-humains* et d'*humains-objets* dont le Nègre est, depuis l'avènement des Temps modernes, le prototype ou la préfiguration²². Car, depuis l'irruption des Nègres sur la scène du monde moderne, il n'y a plus d'« humain » qui ne participe d'emblée du « non-humain », du « plus qu'humain », de l'« au-delà de l'humain » ou de l'« ailleurs-de-l'humain ».

En d'autres termes, de l'humain, on ne saurait en parler qu'au futur et toujours couplé à l'objet, désormais son double, ou encore son sarcophage. Ce futur, le Nègre en serait la préfiguration en tant qu'il renvoie, de par son histoire, à l'idée d'un potentiel de transformation et de plasticité quasi infini²³. Prenant appui sur la littérature fantastique, la science-fiction, la technologie, la musique et les arts

performatifs, l'afrofuturisme tente de réécrire cette expérience nègre du monde en termes de métamorphoses plus ou moins continues, d'inversions multiples, de plasticité y compris anatomique, de corporalité au besoin machinique²⁴.

La Terre à elle seule ne saurait être le lieu d'habitation unique de cette forme à venir du vivant dont le Nègre est la préfiguration. Au fond, la Terre dans sa configuration historique n'aura été qu'une vaste prison pour cet homme-métal, cet homme-argent, cet homme-bois et cet homme-liquide voué à une infinie transfiguration. Vaisseau à la fois métamorphique et plastique, sa demeure ne saurait, en dernière instance, qu'être l'Univers tout entier. À la condition terrestre se substituerait, ainsi, la *condition cosmique*, la scène de la réconciliation entre l'humain, l'animal, le végétal, l'organique, le minéral et toutes les autres forces du vivant, qu'elles soient solaires, nocturnes ou astrales.

La répudiation afrofuturiste de l'idée de « l'homme » issue de la modernité peut surprendre. Ne conforte-t-elle pas, en fin de compte, les traditions de pensée qui ont prospéré sur la base du déni flagrant de l'humanité nègre ? Ce serait oublier que, depuis l'avènement des Temps modernes, nous sommes habités par le rêve de devenir maîtres et possesseurs de nous-mêmes et de la nature. Il nous fallait, pour y parvenir, nous connaître nous-mêmes, connaître la nature et connaître le monde. À partir de la fin du ^{xvii}e siècle, l'on s'est mis à penser que, pour bien nous connaître nous-mêmes et connaître la nature et le monde, il fallait unifier l'intégralité des domaines du savoir et développer une science de l'ordre, du calcul et de la mesure qui permette de traduire les processus naturels et sociaux dans des formules arithmétiques²⁵.

L'algèbre étant devenu le moyen par lequel l'on modélisait la nature et la vie, s'est graduellement imposée une modalité du connaître qui consistait essentiellement à rendre le monde plat, c'est-à-dire à homogénéiser l'ensemble du vivant, à rendre ses objets interchangeables et manipulables à volonté²⁶. Aplatir le monde, tel aura donc été, pendant plusieurs siècles, le mouvement qui aura gouverné une bonne part du savoir et de la connaissance modernes.

Ce mouvement d'aplatissement aura accompagné, à divers degrés et avec des conséquences incalculables, l'autre processus historique typique des Temps modernes, à savoir la constitution des espaces-mondes sous l'égide du capitalisme. À partir du ^{xv}e siècle, l'Hémisphère occidental agit comme le moteur privilégié de cette nouvelle aventure planétaire. Celle-ci est propulsée par le système mercantiliste esclavagiste. Sur la base du commerce triangulaire, l'ensemble du monde atlantique est restructuré ; les grands empires coloniaux des Amériques voient le jour ou se consolident et une

nouvelle époque de l'histoire humaine commence.

Deux figures emblématiques marquent ce nouveau cycle historique : d'abord la figure ombreuse, celle de l'esclave nègre (lors de la période mercantiliste que nous appelons le « premier capitalisme ») ; ensuite la figure solaire et rougeoyante de l'ouvrier et, par extension, du prolétariat (lors de la phase industrielle dont il faut situer la naissance entre 1750 et 1820). L'on commence à peine à rendre compte des métabolismes écologiques (matière, énergie) impliqués dans les « chasses à l'homme » sans lesquelles la traite atlantique eût été impossible²⁷.

De manière plus précise, les esclaves sont le produit d'une dynamique de prédation au sein d'une économie où la formation des profits sur l'un des rivages de l'Atlantique dépend étroitement d'un système combinant razzias, guerres de capture et diverses formes de la « chasse à l'homme » sur l'autre²⁸. À l'époque de la traite des Nègres, le capitalisme fonctionne sur la base du prélèvement et de la consommation de ce que l'on pourrait appeler un bio-stock à la fois humain et végétal.

Les dérèglements écologiques entraînés par la vaste ponction humaine et son cortège de violences n'ont, jusqu'à présent, fait l'objet d'aucune étude systématique. Pourtant, les plantations du Nouveau Monde n'auraient guère pu fonctionner sans l'utilisation massive des « soleils ambulants » qu'étaient les esclaves africains. Y compris après la révolution industrielle, ces véritables fossiles humains continuèrent de servir de charbon pour la production de l'énergie et du dynamisme nécessaires à la transformation économique du Système Terre²⁹. Ces déprédations multiformes exigeaient naturellement la mobilisation et la dépense d'énormes capitaux. En retour, les propriétaires d'esclaves pouvaient extraire de ces derniers du travail pour un coût relativement réduit puisqu'il s'agissait d'un labeur non payé. Ils pouvaient également, à l'occasion, les revendre à des tiers. Le caractère cessible et transférable de l'esclave en faisait un bien privé susceptible d'une évaluation monétaire ou d'un échange marchand³⁰.

Les mondes des esclaves au sein de l'économie atlantique se caractérisent néanmoins par leurs innombrables paradoxes. D'une part, bien qu'utiles dans le processus de captation des gains, les esclaves de par leur avilissement font l'objet d'une profonde dévalorisation symbolique et sociale. Forcés de partager le destin de l'objet, ils demeurent cependant des êtres humains fonciers. Ils ont un corps. Ils respirent. Ils marchent. Ils parlent, chantent et prient. Quelques-uns apprennent, parfois dans le secret, à lire et à écrire³¹. Ils tombent malades et, au détour des pratiques de la cure, ils s'efforcent de refonder, en dépit des forces de fragmentation, une communauté de guérison³². Ils font l'expérience du manque, de la douleur et de la

tristesse. Ils se révoltent lorsqu'ils n'en peuvent plus, et l'insurrection des esclaves est un motif de terreur absolue pour leurs maîtres.

Par ailleurs, bien que profondément souillés et stigmatisés, ces êtres humains fonciers constituent des réserves de valeur aux yeux de leurs propriétaires. Au même titre que l'argent ou encore les marchandises, ils servent de médium à toutes sortes de transactions économiques et sociales. Objets meubles et matière étendue, ils ont le statut de ce qui circule, s'investit et se dépense³³. Les mondes esclavagistes sont de ce point de vue des mondes où la production de la matière s'effectue au moyen de la chair vivante et de la sueur des jours. Cette chair vivante a une valeur économique qui peut être, à l'occasion, mesurée et quantifiée³⁴. Un prix peut y être attaché. La matière produite à la sueur du front des esclaves a également une valeur active dans la mesure où l'esclave transforme la nature ; convertit de l'énergie en matière ; est lui-même à la fois, une figure matérielle et une figure énergétique. Les esclaves sont, de ce point de vue, plus que de simples biens naturels dont jouit le maître, dont il tire des revenus ou qu'il peut revendre sans restriction sur le marché. En même temps, ce qui les distingue de tous les autres, c'est leur aliénabilité foncière. Cette aliénabilité foncière, c'est dans le *principe de race* qu'il faut en rechercher la justification³⁵.

Le monde zéro

Par ailleurs, la vie sous le signe de la race a toujours été comme l'équivalent d'une vie dans un zoo. Dans la pratique, deux ou trois procédés se trouvent à la base de la constitution d'un zoo. D'abord l'enlèvement, la capture et la mise en cage des animaux. Ceux-ci sont soustraits à leur habitat naturel par des hommes qui, s'en étant emparés, ne les tuent point, mais les assignent à un vaste enclos subdivisé, au besoin, en plusieurs miniécosystèmes. Dans cet espace d'enfermement, les animaux sont privés d'une partie importante des ressources qui octroyaient à leur vie ses qualités naturelles et sa fluidité. Ils ne peuvent plus circuler librement. Pour se nourrir, ils dépendent désormais entièrement de ceux qui sont préposés à leur entretien quotidien.

Deuxièmement, les animaux ainsi apprivoisés font l'objet d'un interdit implicite. Ils ne sauraient être tués que dans des circonstances exceptionnelles et presque jamais à des fins de consommation directe. Leur corps perd ainsi les attributs de la viande. Il n'est cependant pas transformé en pure chair humaine. Troisièmement, les animaux captifs ne sont pas soumis à un strict régime de domestication. Un lion au zoo n'est pas traité comme un chat. Il ne partage pas l'intimité des

hommes. Le zoo ne relevant pas de la sphère domestique, la distance entre hommes et animaux est maintenue. C'est cette distance qui autorise l'exhibition. Celle-ci n'a en effet de sens que dans la séparation qui existe entre le spectateur et l'objet exhibé. Pour le reste, l'animal vit dans un état de suspension. Il n'est désormais plus ni ceci ni cela.

Les Nègres exhibés dans les zoos humains en Occident au long de l'histoire n'étaient ni des animaux ni des objets. Le temps de l'exhibition, leur humanité était suspendue. Cette *vie en suspension* entre l'animal et son monde, le monde des hommes et le monde des objets est encore, à plusieurs égards, la loi de notre temps, celle de l'économie. Or il se pourrait que l'économie – toute économie – se ramène finalement à ces deux gestes, la chasse et la cueillette, et que, malgré les apparences, l'on n'en soit jamais véritablement sorti.

Dans l'économie antique, chasser et cueillir n'étaient pas seulement deux catégories d'activités dont le but était de satisfaire les besoins des êtres humains. Il s'agissait aussi de deux modes de relation avec soi-même et les autres, puis la nature, les objets et d'autres espèces, vivantes ou non. Ainsi, en particulier, de la relation avec les mondes animal et végétal. Ceux-ci étaient perçus comme des entités extérieures assujetties à la volonté des hommes et que l'on s'appropriait dans la mesure de leur disponibilité. L'on composait avec elles si besoin était, mais l'on n'hésitait pas à lutter contre elles en cas de nécessité, quitte, au passage, à les détruire purement et simplement.

La destruction n'avait pas lieu d'un seul coup. Elle était une chaîne aux multiples stations. Dans le cas des animaux pris au piège ou abattus au moment de la chasse, le dépeçage faisait suite à la capture. Cette opération était nécessaire à la transformation de l'animal en viande que l'on consommait crue ou au sortir de l'épreuve du feu (cuite). Dévorer, digérer, excréter parachevaient le procès de consommation. Le paradigme de la chasse et de la cueillette n'est pas propre à l'économie primitive.

Au fond, toute économie – l'économie capitaliste en particulier – a gardé un fonds de primitivité qui en constitue le ressort caché et, parfois, manifeste. La destruction ou la liquidation en est d'ailleurs le moment clé, la condition de possibilité, au même titre que la création des outils, l'invention de nouvelles techniques et systèmes d'organisation, les cycles d'accumulation. Elle est la dernière station au bout de la chaîne, avant que le cycle, éventuellement, ne redémarre.

L'on faisait valoir que sous l'antique régime de la chasse et de la cueillette comme dans les systèmes économiques modernes, détruire est incontournable – une condition de la reproduction de la vie sociale

et biologique. Mais dire détruire ou liquider, c'est d'abord faire signe à la confrontation entre l'homme et la matière – la matière physique et organique, la matière biologique, liquide et fluide, la matière humaine et animale, faite chair, os et sang, la matière végétale et minérale. C'est aussi penser à la confrontation avec la vie – la vie des hommes, la vie de la nature, la vie des animaux et la vie de la machine. Au travail nécessaire à la production de la vie – travail qui inclut également la production des symboles, des langages et des significations. Aux processus par lesquels, capturés par la machine, les êtres humains sont transformés en matière – la matière de l'homme et l'homme de la matière. Aux conditions de leur dépérissement aussi.

Ce dépérissement de la vie et de la matière n'est pas l'équivalent de la mort. Il est un dépliement vers un dehors extrême que nous appellerons le *monde zéro*. Dans ce monde zéro, ni la matière ni la vie ne finissent en tant que telles. Elles ne retournent à rien. Elles ne font que poursuivre un mouvement de sortie vers autre chose, la fin étant chaque fois différée et la question même de la finitude suspendue. Le monde zéro est un monde dont il est difficile de figurer le devenir justement parce que le temps dont il est tissé ne se laisse guère capter à travers les catégories traditionnelles du présent, du passé et du futur. Dans ce monde en débris et à tonalité crépusculaire, le temps oscille constamment entre ses différents segments.

Divers types d'échanges relient des termes que nous avons coutume d'opposer. Le passé est dans le présent. Il ne le redouble pas nécessairement. Mais tantôt il s'y réfracte, tantôt il s'immisce dans ses interstices lorsqu'il ne remonte pas tout simplement à la surface du temps qu'il assaille de sa grisaille, qu'il tente de saturer, de rendre illisible. Le bourreau est en la victime. L'immobile est dans le mouvement. La parole est dans le silence. Le début est à la fin et la fin est au milieu. Et tout, ou presque tout, est entrelacement, inachèvement, dilatation et contraction.

C'est également un monde qui porte dans sa chair et dans ses veines les entailles de la machine. Des crevasses, des gouffres et des tunnels. Des lacs de cratère. La couleur tantôt ocre, tantôt rouge latéritique et tantôt cuivrée de la terre. Les coupes, les terrasses, l'étagement, le jeu des profondeurs. Le bleu âcre des eaux immobiles que n'effleure aucune vague, comme si elles étaient déjà mortes. La route qui longe l'escarpement dans ce paysage lunaire. Des hommes-fourmis, des hommes-termites, des hommes rouges de latérite qui creusent à la pioche à même la pente ; qui s'engouffrent dans ces tunnels de la mort ; qui, dans un geste d'auto-ensevelissement, font corps et couleur avec ces sépulcres d'où ils extraient le minerai. Ils vont et viennent, à la manière des fourmis et des termites, portant sur leur tête ou sur le dos le poids du fardeau, le corps et les pieds dans la boue. Et à la

surface, des hauts fourneaux et des cheminées, puis des tumulus dont on ne sait s'il s'agit de pyramides, de mausolées ou de l'un dans l'autre.

Quelque chose, manifestement, a été extrait du sol et a été broyé ici, dans les boyaux de la machine. Machine-à-dents. Machine-gros-intestin. Machine-anus-qui-avale-et-croque-et-digère-le-roc, laissant derrière elle les traces de sa monumentale défécation. Dans le même temps, un amas de fer et d'acier. Des briques rouges, des hangars désertés, démantelés pièce par pièce et mis à nu par des hommes-fourmis, des hommes-termites. Des ateliers maintenant debout, parés de leur ferraille et semblables à un champ de squelettes. D'énormes machines aveugles, rouillées par les intempéries, buttes-témoins d'un passé désœuvré, qu'il est désormais impossible de répéter, mais qu'il semble tout aussi difficile d'oublier.

Mais la machine a vieilli et est devenue chiffon, moignon, squelette, statue, monument, stèle, voire spectre. Aujourd'hui, ce monde de la machine qui taille, perfore et extrait s'est écroulé. Il n'est plus, sinon sous le signe de la vacuité. Pourtant, dans sa verticalité, la machine décrépée continue de dominer le décor, le surplombant de sa masse et de son sceau, dans une sorte de puissance à la fois phallique, chamanique et diabolique – l'archi-trace en sa pure facticité. Afin de capter cette triple puissance phallique, chamanique et diabolique, l'artiste fait remonter sur la scène maintes figures de l'ombre, témoins sans témoins, figures-épitaphes d'une époque qui tarde à disparaître.

Dans ce théâtre de l'apparition, des hommes enchaînés, des captifs aux pieds nus, des forçats, des porteurs, des gens à moitié nus, le regard hagard, émergent de la nuit des caravanes esclavagistes et des travaux forcés sous la colonie. Ils nous invitent à revivre la scène traumatique, comme si le cauchemar d'hier soudain se répétait, se reproduisait dans la réalité du présent. À eux de faire parler de nouveau, et sur cette scène désertée seulement en apparence, une langue, une voix et des mots dont on a l'impression qu'ils se sont tus, réduits au silence, à la manière de la voix de l'esclave.

Antimusée

Par « esclave », il faut entendre un terme générique qui recouvre diverses situations et contextes qu'ont bien décrits historiens et anthropologues. Le complexe esclavagiste atlantique, au cœur duquel se trouve le système de la plantation dans les Caraïbes, le Brésil ou les États-Unis, fut un chaînon manifeste dans la constitution du capitalisme moderne. Ce complexe atlantique ne produisit ni le même type de sociétés ni les mêmes types d'esclaves que le complexe islamo-

trans-saharien. Et s'il est quelque chose qui distingue les régimes de l'esclavage transatlantique des formes autochtones de l'esclavage dans les sociétés africaines précoloniales, c'est bel et bien le fait que ces dernières ne purent jamais extraire de leurs captifs une plus-value comparable à celle qui s'obtient dans le Nouveau Monde.

L'on s'intéresse donc en particulier à l'esclave du Nouveau Monde, celui-là dont la particularité fut d'être un des rouages essentiels d'un processus d'accumulation à l'échelle planétaire.

Ceci étant, il n'est pas souhaitable que cette figure – à la fois fumier et limon de l'histoire – entre dans le musée. D'ailleurs, il n'existe aucun musée susceptible de l'accueillir. À ce jour, la plupart des tentatives visant à mettre en scène l'histoire de l'esclavage transatlantique dans les musées existants ont brillé par leur vacuité. L'esclave y apparaît, au mieux, comme l'appendice à une histoire autre ; une citation au bas d'une page consacrée à quelqu'un d'autre, d'autres lieux, d'autres choses. Au demeurant, l'esclave entrerait-il véritablement dans le musée tel qu'il existe de nos jours que le musée cesserait automatiquement d'être un musée. Il signerait sa propre fin et il faudrait, en l'occurrence, le transformer en quelque chose d'autre, un autre lieu, une autre scène, avec d'autres dispositions, d'autres désignations, voire un autre nom.

Car, en dépit des apparences, le musée, historiquement, n'a pas toujours été un lieu d'accueil sans conditions des multiples visages de l'humanité considérée dans son unité. Au contraire, il aura été, depuis l'âge moderne, un puissant dispositif de ségrégation. L'exhibition des humanités assujetties ou humiliées a toujours obéi à quelques règles élémentaires de la blessure et de la violation. Et d'abord ces humanités n'y ont jamais eu droit au même traitement, statut et à la même dignité que les humanités conquérantes. Elles auront toujours été soumises à d'autres règles de classification et à d'autres logiques de présentation. À cette logique de la séparation, ou du tri, se sera toujours ajoutée celle de l'assignation. La conviction première est que différentes formes d'humanités ayant produit différents objets et différentes formes de cultures, ceux-ci devraient être abrités et exhibés dans des lieux distincts dotés de statuts symboliques différents et inégaux. L'entrée de l'esclave dans un tel musée consacrerait doublement l'esprit d'apartheid qui se trouve à la source de ce culte de la différence, de la hiérarchie et de l'inégalité.

Par ailleurs, l'une des fonctions du musée aura également été la production de statues, de momies et de fétiches – justement objets privés de leur souffle et rendus à l'inertie de la matière. Statufication, momification et fétichisation se situent en droit-fil de la logique de ségrégation évoquée tantôt. Il ne s'agit généralement pas, en l'occurrence, d'offrir paix et repos au signe qu'aura longtemps

abrité la forme. L'esprit derrière la forme aura été auparavant chassé, comme dans le cas des crânes récoltés lors des guerres de conquête et de « pacification ». Afin d'acquérir son droit de cité dans le musée tel qu'il existe aujourd'hui, l'esclave devrait, à l'instar de tous les objets primitifs qui l'y ont précédé, voir sa force et son énergie primaire dévidées.

La menace que cette figure-fumier et cette figure-limon pourraient représenter, ou encore leur potentiel scandaleux, serait domptée, condition préalable de leur exhibition. De ce point de vue, le musée est un espace de neutralisation et de domestication de forces qui, avant leur muséification, étaient vivantes – des flux de puissance. Tel demeure l'essentiel de sa fonction culturelle notamment dans les sociétés déchristianisées d'Occident. Il est possible que cette fonction (qui est aussi politique et culturelle) soit nécessaire pour la survie même de la société, tout comme l'est la fonction d'oubli dans la mémoire.

Or, justement, il faudrait garder à l'esclave sa puissance de scandale. Cette puissance s'origine, paradoxalement, dans le fait qu'il s'agit d'un scandale que l'on se refuse à reconnaître comme tel. Y compris dans le refus de le reconnaître comme tel, c'est ce scandale qui octroie à cette figure de l'humanité sa puissance insurrectionnelle. C'est pour garder à ce scandale son pouvoir de scandale que cet esclave-là ne devrait pas entrer dans le musée. Ce à quoi invite l'histoire de l'esclavage atlantique, c'est donc à fonder la nouvelle institution que serait l'*antimusée*.

L'esclave doit continuer de hanter le musée tel qu'il existe de nos jours de par son absence. Il devrait être partout et nulle part, ses apparitions toujours advenant sur le mode de l'effraction et jamais de l'institution. C'est ainsi que l'on gardera à l'esclave sa dimension spectrale. C'est également ainsi que l'on empêchera que ne soient tirées de l'événement abominable que fut la traite des esclaves des conséquences faciles. Quant à l'antimusée, il n'est en rien une institution, mais la figure d'un lieu autre, celui de l'hospitalité radicale. Lieu de refuge, l'antimusée se conçoit également comme un lieu de repos et d'asile sans conditions pour tous les rebuts de l'humanité et les « damnés de la terre », ceux-là qui témoignent du système sacrificiel qu'aura été l'histoire de notre modernité – histoire que le concept d'archive peine à contenir.

Autophagie

Parce que toujours liée au passé et ayant nécessairement affaire à une histoire de mémoire, toute archive a en effet quelque chose d'une

fente. Elle est à la fois frayage, ouverture et séparation, fissure et brisure, craquèlement et disjonction, crevasse et fêlure, voire déchirure. Mais l'archive est surtout une matière fissile dont le propre est, à sa source, d'être faite d'entailles. Il n'y a en effet d'archive qu'avec ses lézardes. L'on y entre toujours comme dans une porte étroite, dans l'espoir de pénétrer en profondeur l'épaisseur de l'événement et ses cavités. Pénétrer la matière archivistique, c'est revisiter des traces. Mais c'est surtout creuser à même la pente. Effort hasardeux puisque, dans notre cas, il s'est souvent agi de faire mémoire en fixant obstinément des ombres plutôt que des événements réels, ou plutôt des événements historiques noyés dans la force de l'ombre. Il a souvent fallu dessiner, sur des traces préexistantes, notre silhouette propre ; nous saisir des contours de l'ombre, et tenter de nous voir nous-mêmes à partir de l'ombre, comme ombre.

Le résultat a parfois été déroutant. Nous voici en effet sur un tableau en train de nous tirer une balle dans la tête. Plus loin, nous nous faisons enfant d'Éthiopie au zénith de la famine qui emporta des millions de vies humaines. Nous sommes sur le point d'être dévorés par un charognard qui n'est autre que nous-même. Autophagie, devrait-on dire. Et ce n'est pas tout. Nègre dans le Sud des États-Unis à l'époque de la ségrégation raciale, la corde autour du cou, nous voici pendu à l'arbre, seul, sans témoins, à la merci des vautours. Nous nous efforçons de mettre en scène une infigurabilité que nous voulons présenter comme constitutive sinon de notre personne, du moins de notre personnage.

À travers tous ces gestes, nous enjambons allègrement le temps et les identités, excisons l'histoire et nous plaçons fermement des deux côtés du miroir. Ce faisant, nous ne cherchons pas à effacer ces traces antérieures. Nous cherchons à assiéger l'archive en agrafant sur ces traces du passé nos multiples silhouettes. Car laissée à elle-même, l'archive ne produit pas nécessairement de la visibilité. Ce que produit l'archive, c'est un dispositif spéculaire, une hallucination fondamentale et génératrice de réalité. Or les deux fantasmes originaires créateurs de réalité, ce sont bel et bien la race et le sexe. Et des deux, il est fortement question dans les processus qui ont conduit à notre racisation.

C'est, en particulier, le cas du corps de la Négresse. Pour en saisir la signification, peut-être importe-t-il de rappeler qu'être noire, c'est être placée par la force des choses du côté de celles que l'on ne voit pas, mais que l'on s'est toujours autorisé, néanmoins, de représenter. On ne voit point les Nègres – et en particulier les Négresses – parce que l'on estime qu'il n'y a rien à voir et qu'au fond, nous n'avons rien à voir avec eux. Ils ne sont pas des nôtres. Raconter des histoires au sujet de ceux et celles que l'on ne voit point, les dessiner, les représenter ou les

photographier a été, au long de l'histoire, un acte d'autorité suprême, la manifestation par excellence de la relation sans désir.

Contrairement aux corps nègres pris dans le cyclone du racisme et rendus invisibles, dégoûtants, sanglants et obscènes par l'œil colonial, les nôtres ne souffrent d'aucun escamotage. Nos corps sont pudiques sans l'être. C'est le cas dans la poésie de Senghor. Corps plastiques et stylisés, ils brillent par leur beauté et le caractère gracieux de leurs linéaments. Nul besoin de le métaphoriser, même lorsqu'ils sont presque dénudés, ou lorsqu'ils sont mis en scène sous le signe de la sensualité. Presque coquin, le poète cherche délibérément à saisir l'instant où ceux et celles qui prennent le risque de la regarder ne sont plus sur leurs gardes.

Les images de corps, de corps nègres, invitent en effet à un chassé-croisé de sentiments. De celui qui les regarde, elles invitent tantôt au jeu de la séduction, tantôt à une ambiguïté fondamentale, voire à la répulsion. La personne que l'on voit est-elle la même exactement et sous toutes les coutures ? On la regarde, mais la voit-on vraiment ? Que signifie cette peau noire à la surface glissante et reluisante ? Ce corps mis sous l'œil des autres, regardé de partout, et qui s'est lui-même mis dans les corps des autres, à quel moment passe-t-il du moi au statut d'objet ? En quoi cet objet est-il le signe d'une jouissance interdite ?

Par ailleurs, et contrairement à leurs traces précédentes qu'elles s'efforcent d'habiter, voire de détourner, il y a des images de Nègresses qui n'inspirent point la compassion. Elles incarnent d'abord une extraordinaire beauté, cela qui, comme le suggérait Lacan, se joue sur les bords extrêmes de ce qu'il appelait la « zone interdite ». Le propre de la beauté est d'exercer, sur celui ou celle qui en fait l'expérience, des effets pacifiants. La douleur dans ces images apparaît comme secondaire. Rien, en elles, n'invite à détourner le regard. Elles sont loin des images hideuses, sanglantes et répugnantes des lynchages historiques. Pas de bouche béante. Pas de visage tordu et grimaçant.

Tel est le cas parce qu'elles relèvent d'un mouvement intime – le travail du corps sur lui-même. Il s'agit tantôt de photographies, tantôt d'images spéculaires, et tantôt d'effigies, voire de reflets. Mais surtout, il s'agit d'icônes indicielles dont la relation par rapport au sujet est à la fois physique (dans le sens où ces images sont fidèles à l'apparence objective de leur auteur) et analogique (dans le sens où elles ne sont que des traces indicielles du sujet). Elles sont faites pour capturer celui ou celle qui les regarde, et l'obliger à déposer les armes.

Elles ont, de ce point de vue, quelque chose à voir avec l'effet pacifiant que Lacan attribuait à la peinture. Loin de désactiver le désir, elles l'euphorisent en neutralisant et en débranchant les résistances de celui qui les regarde et en allumant ses fantasmes. Du corps couleur de

la nuit flue une beauté originaire. Il s'agit d'une beauté interdite et, pour cette raison, génératrice de désirs manifestes. Mais aussi d'angoisses masculines. Une telle beauté ne peut que castrer. Elle ne saurait faire l'objet de consommation. Elle ne saurait faire que l'objet d'une courtoise et chaste délectation.

La force des images de corps de Nègresses découle de leur capacité à désarmer l'archive. À travers ces images, les Nègresses acceptent de se voir en tant qu'Autres. Mais parviennent-elles vraiment à s'expatrier d'elles-mêmes ? Elles font travailler leurs corps. Or tout corps, quel qu'il soit, n'est jamais entièrement déterminé par soi. Il est toujours, aussi, déterminé par l'Autre, celui qui le regarde, le contemple, et les parties du corps que l'on regarde ou que l'on donne à regarder ou à contempler. C'est dans le regard de l'Autre que le Moi toujours retrouve son propre désir, bien que sous une forme inversée.

En laissant ainsi affleurer le désir, y compris le désir de soi, mais en l'ordonnant à une jouissance interdite, n'enlevons-nous pas à ces images leur pouvoir de signification historique ? Ce qui, au départ, était destiné à déconstruire la chose et à créer un nouveau terme dans l'ordre de l'archive – et donc du signifiant – ne se transforme-t-il pas en simple autocontemplation, en hyperbole du Moi ? En nous exposant de cette manière, nous regardons-nous comme les autres nous regardent ? Et quand ils nous regardent, que voient-ils ? Nous voient-ils comme nous nous voyons nous-mêmes ? Ou ne se fixent-ils finalement que sur un mirage ?

Ces considérations faites, l'on comprend mieux les prémisses de la critique afrofuturiste. Il s'agit à présent de savoir si cette critique peut être radicalisée et si cette radicalisation présuppose nécessairement la répudiation de toute idée d'humanité. Chez Fanon, une telle répudiation n'est pas nécessaire. L'humanité est en permanence en création. Son fond commun est la vulnérabilité, à commencer par celle du corps exposé à la souffrance et à la dégénération. Mais la vulnérabilité est aussi celle du sujet exposé à d'autres existences qui, éventuellement, menacent la sienne. Sans une reconnaissance réciproque de cette vulnérabilité, il n'y a guère de place pour la sollicitude, et encore moins pour le soin.

Se laisser affecter par autrui – ou être exposé sans armure à une autre existence – constitue le premier pas vers cette forme de la reconnaissance qui ne se laisse guère enfermer ni dans le paradigme du maître et de l'esclave ni dans la dialectique de l'impuissance et de l'omnipotence, ou du combat, de la victoire et de la défaite. Au contraire, la sorte de relation qui en résulte est une *relation de soin*. Du coup, reconnaître et accepter la vulnérabilité – ou encore admettre que vivre, c'est toujours vivre exposé, y compris à la mort – est le point de départ de toute élaboration éthique dont l'objet, en dernière

instance, est l'humanité.

D'après Fanon, cette humanité en création est le produit de la rencontre avec « le visage d'autrui », celui-là qui par ailleurs « me révèle à moi-même »³⁶. Elle commence par ce que Fanon appelle « le geste », c'est-à-dire « ce qui rend possible une relation »³⁷. Il n'y a en effet d'humanité que là où le geste – et donc la relation de soin – est possible ; là où l'on se laisse affecter par le visage d'autrui ; là où le geste est rapporté à une parole, à un langage qui rompt un silence.

Mais rien ne garantit un accès direct à la parole. À la place de la parole peuvent, à l'occasion, ne s'énoncer que des cris rauques et des hurlements – l'hallucination. Le propre de l'esclavage ou du colonialisme est de fabriquer des êtres de douleur, des gens dont l'existence est en permanence envahie par une somme d'Autrui menaçants. Une partie de l'identité de ces êtres est de subir l'épreuve du resserrement, d'être constamment exposés au vouloir d'Autrui. Leur parole, la plupart du temps, est une parole hallucinée.

C'est une parole qui accorde une importance centrale au jeu et au mime. Elle est une parole proliférante, qui se déploie à la manière d'un tourbillon. Parole vertigineuse, véhémente, elle est, dans son agressivité comme dans sa protestation, « parcourue d'angoisses liées à des frustrations infantiles³⁸ ». Avec le processus hallucinatoire, explique Fanon, l'on assiste à l'effondrement du monde. « Le temps hallucinatoire et l'espace hallucinatoire ne postulent aucune prétention à la réalité » puisqu'il s'agit d'un temps et d'un espace « en fuite perpétuelle »³⁹.

Laisser parler ces gens lésés consiste à ressusciter leurs capacités fragilisées. Dans les situations médicales dont traite Fanon, la résurrection des capacités fragilisées passe, au besoin, par l'anéantissement⁴⁰. Aux séances de narcose se substitue la confrontation directe avec la part du sujet en sous-main, celle-là qui, voilée, se faufile dans les interstices de la parole, du cri ou du hurlement. Cette confrontation agressive, à la limite du viol de la personnalité, a pour but de briser les défenses, d'exposer la part-déchet et la part-scorie du sujet divisé dans sa radicale nudité.

Vient ensuite la plongée dans un sommeil profond, voie royale vers le stade confusionnel amnésique. En précipitant le sujet au stade confusionnel amnésique, on cherche à le renvoyer à ses origines, au moment de sa « venue au monde », aux débuts de la conscience. À coups d'électrochocs et d'insulinothérapie, il entreprend un chemin inverse, à la rencontre d'une situation primitive, celle dont tout humain fit autrefois l'expérience – le retour à l'état de vulnérabilité absolue, le rapport de l'enfant à la mère, les soins de propreté, le nourrisson, les premiers mots, les premiers visages, les premiers noms, les premiers pas et les premiers objets. Ainsi comprise, la résurrection

est un processus de « dissolution-reconstruction » de la personnalité. Son but ultime est la redécouverte du moi et du monde.

Capitalisme et animisme

Pour le reste, il n'est possible d'approfondir la critique afrofuturiste de l'humanisme qu'en l'associant à une critique équivalente du capitalisme.

Trois sortes de pulsions auront en effet animé le capitalisme depuis ses origines. La première aura été de constamment fabriquer des races, des espèces (en l'occurrence des *Nègres*) ; la deuxième de chercher à tout calculer et à tout convertir en marchandise que l'on peut échanger (loi de l'*échangisme généralisé*) ; et la troisième de chercher à exercer un monopole sur la fabrication du vivant en tant que tel.

Le « procès de civilisation » aura consisté à tempérer ces pulsions et à maintenir, avec des degrés divers de succès, un certain nombre de séparations fondamentales en l'absence desquelles la « fin de l'humanité » deviendrait une franche possibilité – un sujet n'est pas un objet ; tout ne peut pas être calculé arithmétiquement, vendu et acheté ; tout n'est pas exploitable et substituable ; un certain nombre de fantasmes pervers doivent nécessairement faire l'objet de sublimation s'ils ne doivent pas conduire à la destruction pure et simple du social.

Le néolibéralisme est l'âge au cours duquel ces digues s'effondrent les unes après les autres. Il n'est plus certain que la personne humaine se distingue tant de l'objet, de l'animal ou de la machine. Peut-être aspire-t-elle, quant au fond, à devenir un objet⁴¹. Il n'est plus certain que la fabrication d'espèces et de sous-espèces au sein de l'humanité soit un tabou. L'abolition des tabous et la libération plus ou moins totale de toutes sortes de pulsions, puis leur transformation en autant de matériaux dans un procès d'accumulation et d'abstraction sans fin, constituent désormais des traits fondamentaux de notre époque. Ces événements et plusieurs autres de même nature indiquent bel et bien que la fusion entre le capitalisme et l'animisme est en bonne voie.

Ceci est d'autant plus vrai que la matière première de l'économie, ce ne sont plus véritablement les territoires, les ressources naturelles et les personnes humaines⁴². Certes territoires, ressources naturelles et personnes humaines sont toujours indispensables, mais le milieu naturel de l'économie est désormais le monde des processeurs et des organismes biologiques et artificiels. C'est l'univers astral des écrans, des glissements fluides, des lueurs et de l'irradiation. C'est aussi le monde des cerveaux humains et des computations automatisées, du travail avec des instruments à la taille toujours plus réduite, de plus en

plus miniaturisés.

Dans ces conditions, produire des Nègres ne consiste plus exactement en la fabrication d'un lien social de sujétion ou d'un *corps d'extraction*, c'est-à-dire un corps entièrement exposé à la volonté d'un maître, et duquel l'on s'efforcera d'obtenir le maximum de rentabilité. Par ailleurs, si hier, le Nègre était l'être humain d'origine africaine marqué par le soleil de ses apparences et la couleur de son épiderme, tel n'est plus nécessairement le cas aujourd'hui. L'on assiste désormais à une universalisation tendancielle de la condition qui était autrefois réservée aux Nègres, mais sur le mode de l'inversion. Cette condition consistait en la réduction de la personne humaine en une chose, un objet, une marchandise que l'on pouvait vendre, acheter ou posséder.

La production des « sujets de race » se poursuit, certes, mais sous de nouvelles modalités. Le Nègre d'aujourd'hui n'est plus seulement la personne d'origine africaine, celle-là qui est marquée par le soleil de sa couleur (le « Nègre de surface »). Le « Nègre de fond » d'aujourd'hui est une catégorie subalterne de l'humanité, un *genre d'humanité* subalterne, cette part superflue et presque en excès, dont le capital n'a guère besoin, et qui semble être vouée au zonage et à l'expulsion⁴³.

Ce « Nègre de fond », ce genre d'humanité, fait son apparition sur la scène du monde alors même que, plus que jamais, le capitalisme s'institue sur le mode d'une religion animiste, tandis que l'homme de chair et d'os d'autrefois fait place à un nouvel homme-flux, numérique, infiltré de partout par toutes sortes d'organes synthétiques et de prothèses artificielles. Le « Nègre de fond » est l'Autre de cette humanité logicielle, nouvelle figure de l'espèce et si typique du nouvel âge du capitalisme, celui au cours duquel l'autoréification constitue la meilleure chance de capitalisation de soi⁴⁴.

Enfin, si le développement accéléré des techniques d'exploitation massive des ressources naturelles participait du vieux projet de mathématisation du monde, ce projet lui-même visait, en dernier ressort, un seul but, à savoir l'administration du vivant qui, aujourd'hui, tend à opérer sur un mode essentiellement numérique⁴⁵. À l'âge technétronique, l'humain apparaît de plus en plus sous la forme de flux, de codes de plus en plus abstraits, d'entités de plus en plus fongibles. L'idée étant que tout, désormais, peut être fabriqué, le vivant y compris, l'on estime que l'existence est un capital que l'on gère et l'individu une particule dans un dispositif ; ou encore une information que l'on doit traduire en code connecté à d'autres codes selon une logique d'abstraction sans cesse croissante.

Dans cet univers des mégacalculs, un autre régime d'intellection est en train de jaillir, qu'il faudrait sans doute caractériser d'anthropomachinique. C'est donc à une nouvelle condition humaine que nous sommes en train de passer. L'humanité est en train de sortir du grand

partage entre l'homme, l'animal et la machine qui aura tant caractérisé le discours sur la modernité et sur l'humanisme. L'humain d'aujourd'hui est désormais fermement couplé à son animal et à sa machine, à un ensemble de cerveaux artificiels, de doublures et de triplages qui forment le soubassement de la numérisation extensive de sa vie.

Tel étant le cas, et contrairement à ceux d'hier, les maîtres d'aujourd'hui n'ont plus besoin d'esclaves. Les esclaves étant devenus un fardeau trop lourd à porter, les maîtres cherchent surtout à s'en débarrasser. Le grand paradoxe du ^{xxi}e siècle est donc l'apparition d'une classe sans cesse croissante d'esclaves sans maîtres et de maîtres sans esclaves. Certes, aussi bien les personnes humaines que les ressources naturelles continuent d'être pressurées pour alimenter les profits. Ce retournement est logique, après tout, puisque le nouveau capitalisme est surtout spéculaire.

L'ayant compris, les anciens maîtres cherchent désormais à se débarrasser de leurs esclaves. Sans esclaves, pense-t-on, il ne saurait y avoir de révolte. On estime que pour étouffer à la racine les potentialités insurrectionnelles, il suffit de libérer le potentiel mimétique des asservis. Tant que les nouveaux affranchis se dépenseront à vouloir devenir les maîtres qu'ils ne seront jamais, les choses ne pourront jamais être autrement qu'elles ne le sont. La répétition du même, toujours et partout, telle sera la règle.

Émancipation du vivant

Il reste à se pencher sur les futurs du racisme au sein d'une telle configuration. Historiquement, du moins dans les colonies de peuplement ou les États esclavagistes, le racisme a toujours servi de *subside* au capital. Hier, telle était sa fonction. Classe et race se constituaient mutuellement. L'on appartenait en général à une classe donnée en vertu de sa race et l'appartenance à une race donnée déterminait en retour les possibilités de mobilité sociale et l'accès à tel ou tel statut. La lutte des classes était inséparable de la lutte des races même si les deux formes d'antagonismes étaient mues par des logiques parfois autonomes⁴⁶. Le processus de racialisation passait en effet inévitablement par des pratiques de discrimination. La race permettait de naturaliser les différences sociales et d'enfermer les gens dont on ne voulait pas dans des cadres desquels ils étaient empêchés, par le droit, voire par la force, de sortir.

Aujourd'hui apparaissent de nouvelles variétés du racisme qui n'ont plus besoin de recourir à la biologie pour se légitimer. Il leur suffit, par exemple, d'en appeler à la chasse aux étrangers ; de proclamer

l'incompatibilité des « civilisations » ; de faire valoir que nous n'appartenons pas à la même humanité ; que les cultures sont incommensurables ; ou que tout Dieu qui n'est pas le dieu de leur religion est un faux dieu, une idole qui appelle le sarcasme ou que l'on peut, à ce titre, profaner sans réserve.

Dans les conditions actuelles de la crise en Occident, ce type de racisme constitue un supplément du nationalisme, à l'heure où, par ailleurs, la mondialisation néolibérale vide le nationalisme, voire la démocratie tout court de tout contenu véritable et déplace au loin les véritables centres de décision. Par ailleurs, les progrès récents dans les domaines génétique et bio-technologique confirment l'idée selon laquelle le concept de race est vide de sens. Paradoxalement, loin de donner une nouvelle impulsion à l'idée d'un monde sans races, ils relancent de manière tout à fait inattendue le vieux projet de classification et de différenciation si typique des siècles précédents.

Un processus complexe d'unification du monde dans le cadre d'une expansion sans frontières (bien qu'inégale) du capitalisme est donc en cours. Ce processus va de pair avec la réinvention des différences, une rebalkanisation de ce même monde et sa partition suivant une variété de lignes de séparation et d'inclusions disjonctives. Ces lignes sont à la fois internes aux sociétés et aux États et verticales, dans la mesure où elles dessinent de nouvelles lignes de partage de la domination à l'échelle planétaire. La planétarisation de l'apartheid, tel serait donc le futur immédiat du monde, au moment précis où la conscience de la finitude du système Terre n'a jamais été aussi vive, et l'imbrication de l'espèce humaine avec les autres formes du vivant jamais aussi manifeste.

Comment, dès lors, poser en termes neufs la question de la libération du potentiel d'affranchissement des asservis dans les conditions concrètes de notre temps ? Que veut dire se construire soi-même, tracer son propre destin, ou encore se façonner soi-même au moment où l'« homme » n'est plus qu'une force parmi plusieurs autres entités dotées de pouvoirs cognitifs qui, peut-être, dépasseront bientôt les nôtres ? Qu'est-ce que cela veut dire alors que la figure humaine, scindée en de multiples éclats, doit composer avec un écheveau de forces artificielles, organiques, synthétiques, voire géologiques ? Suffit-il de disqualifier le vieux concept d'un humanisme abstrait et indifférencié, aveugle à sa propre violence et à ses passions racistes ? Et quelles sont les limites de l'invocation d'une prétendue « espèce humaine » qui ne redécouvrirait sa relation à elle-même que parce que exposée au péril de sa propre extinction ?

Par ailleurs, comment, dans les conditions contemporaines, contribuer à l'émergence d'une pensée capable de contribuer à la consolidation d'une politique démocratique à l'échelle du monde, une

pensée des complémentarités plutôt que de la différence. Nous traversons en effet une période étrange de l'histoire de l'humanité. L'un des paradoxes du capitalisme contemporain est de créer du temps et de l'annuler simultanément. Ce double processus de création, d'accélération et de plastiquage du temps a des effets dévastateurs quant à notre capacité de « faire mémoire », c'est-à-dire, au fond, de construire ensemble des espaces de décision collective, de faire l'expérience d'une vie véritablement démocratique. En lieu et place de la mémoire, nous avons décuplé nos capacités à raconter des histoires, toutes sortes d'histoires. Mais il s'agit de plus en plus d'histoires obsessionnelles dont le but est de nous éviter de prendre conscience de notre condition.

Qu'est-elle cette nouvelle condition ? L'espoir d'une éventuelle victoire sur le Maître n'est plus de mise. Nous n'attendons plus la mort du Maître. Nous ne croyons plus qu'il est mortel. Le Maître n'étant plus mortel, il nous reste une seule illusion, à savoir participer nous-mêmes du Maître. Il n'y a plus qu'un seul désir que nous vivons de plus en plus sur des écrans, à partir des écrans. La nouvelle scène est l'écran. L'écran ne cherche pas seulement à abolir la distance entre la fiction et la réalité. Il est devenu générateur de réalité. Il fait partie des conditions du siècle.

À peu près partout, y compris dans les vieux pays qui s'en réclament depuis fort longtemps, la démocratie est en crise. Elle éprouve, sans doute plus qu'hier, d'énormes difficultés à reconnaître à la mémoire et à la parole leur pleine et entière valeur en tant que fondements d'un monde humain que nous aurions en partage, en commun, et dont l'espace public aurait à prendre soin.

L'on évoque la parole et le langage non pas uniquement à cause de leur pouvoir de révélation et leur fonction symbolique, mais surtout à cause de leur matérialité. Il y a en effet dans tout véritable régime démocratique une matérialité de la parole qui découle du fait qu'au fond, nous n'avons que la parole et le langage pour nous dire nous-mêmes, pour dire le monde et agir sur lui. Or parole et langage se sont faits outils, nano-objets et technologies. Ils sont devenus des instruments qui, absorbés dans un cycle de reproduction infinie, ne cessent de s'auto-instrumenter.

Du coup, les flux incessants d'événements qui frappent nos consciences ne s'inscrivent guère dans nos mémoires comme histoire. C'est qu'en effet les événements ne s'inscrivent dans la mémoire comme histoire qu'à la suite d'un travail particulier, psychique autant que social, bref symbolique, et ce travail n'est plus guère pris en charge par la démocratie dans les conditions technologiques, économiques et politiques de notre civilisation.

Cette crise des rapports entre la démocratie et la mémoire est

aggravée par la double injonction sous le signe de laquelle nous vivons nos vies – l'injonction de mathématisation du monde et d'instrumentalisme –, injonction par laquelle on nous fait croire que les êtres humains que nous sommes sont, en fait, des unités numériques et non des êtres concrets ; que le monde est, au fond, un ensemble de situations-problèmes à résoudre ; et que les solutions à ces situations-problèmes, il nous faut les trouver auprès des spécialistes de l'économie expérimentale et de la théorie des jeux auxquels, d'ailleurs, nous devons laisser le soin de décider à notre place.

Que dire finalement de la confluence entre capitalisme et animisme ? Comme le rappelle l'anthropologue Philippe Descola, l'animisme a été défini à la fin du ^{xix}^e siècle comme une croyance primitive. Les primitifs, pensait-on, imputaient à des choses inanimées une force et une puissance presque mystérieuses. Ils croyaient que les entités naturelles et surnaturelles non humaines, à l'exemple des animaux, des plantes ou des objets, possédaient une âme et des intentions semblables à celles des humains. Ces existants non humains étaient dotés d'un esprit avec lequel les humains pouvaient entrer en communication ou encore avec lesquels ils pouvaient entretenir des rapports très étroits. En cela, les primitifs étaient différents de nous. Car, contrairement aux primitifs, nous avons conscience de la différence entre nous et les animaux. Ce qui nous séparait des animaux et des plantes était le fait qu'en tant que sujets, nous possédions une intériorité, une capacité d'autoreprésentation, des intentions qui nous étaient propres.

Cette confluence se donne à voir dans le renouveau contemporain d'une idéologie néolibérale qui fabrique toutes sortes de fictions. Il en est ainsi de cette fiction d'un homme neuro-économique – individu stratège, froid, calculateur, intériorisant les normes du marché et régulant sa conduite comme dans un jeu d'économie expérimentale, s'instrumentalisant lui-même et autrui pour optimiser ses parts de jouissance, et dont les compétences émotionnelles seraient génétiquement prédéterminées. Née au croisement des sciences économiques et des neurosciences, cette fiction conduit à la liquidation du sujet tragique de la psychanalyse et de la philosophie politique – sujet divisé, en conflit avec lui-même et les autres, et cependant acteur de son destin par le récit, par la lutte et par l'histoire.

Notes du chapitre 4

1. Frantz FANON, « Cette Afrique à venir », in *Pour la révolution...*, op. cit., p. 860
2. *Ibid.*, p. 861.
3. *Ibid.*, p. 860.

4. Andrews WILLIAM, *To Tell a Free Story. The First Century of African American Autobiography, 1760-1865*, University of Illinois Press, Urbana, 1986.
5. John ERNEST, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.
6. Voir, dans cette perspective, Alexander CRUMMELL, *Destiny and Race. Selected Writings, 1840-1898*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1992 ; Edward W. BLYDEN, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1978 [1887]. Voir également Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964 ; Paul GILROY, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998 ; Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris, 1981.
7. Frantz FANON, *Œuvres*, op. cit.
8. Sur le versant atlantique, voir John THORNTON, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
9. Ralph ELLISON, *Invisible Man*, Random House, New York, 1952.
10. James BALDWIN, *The Fire Next Time*, Vintage Books, New York, 1963.
11. Paul GILROY, *L'Atlantique noir...*, op. cit.
12. Voir par exemple Sidney MINTZ, op. cit. ; Seymour SHAPIRO, *Capital and the Cotton Industry in the Industrial Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, 1967 ; John Hebron MOORE, *The Emergence of the Cotton Kingdom in the Old Southwest. Mississippi, 1770-1860*, University of Louisiana Press, Baton Rouge, 1988.
13. Markus REDIKER et Peter LINEBAUGH, *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.
14. Voir Peter MARK, « Portuguese » *Style and Luso-African Identity. Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth-Centuries*, Indiana University Press, Bloomington, 2002 ; J. Lorand MATORY, *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton University Press, Princeton, 2005 ; et David NORTHRUP, *Africa's Discovery of Europe, 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
15. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, op. cit.
16. Voir de ce point de vue Léopold Sédar SENGHOR, op. cit. ; Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1997 ; et Paul GILROY, *Against Race*, op. cit.
17. David SCOTT, « The re-enchantment of humanism. An interview of Sylvia Wynter », *Small Axe*, no 8, septembre 2000, p. 119-207 ; et Sylvia WYNTER, « Human being as noun ? Or Being Human as praxis ? Towards the autoepoietic turn/overturn. A manifesto », 25 août 2007 (disponible sur < <http://fr.slideshare.net> >).
18. Cheikh Anta DIOP, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 1954.
19. Cheikh Anta DIOP, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?*, Présence africaine, Paris, 1967.
20. *Ibid.* ; Voir également *Civilisation ou Barbarie*, Présence africaine, Paris, 1981.
21. Voir, par exemple, la production fantastique de Samuel R. Delany et Octavia Butler. Voir également les tableaux de Jean-Michel Basquiat, les photographies de Renée Cox et écouter les traductions musicales de mythes extraterrestres dans les productions de Parliament-Funkadelic, Jonzun Crew et Sun Ra. Pour une introduction générale, Voir Alondra NELSON (dir.), « Afrofuturism. A special issue », *Social Text*, no 71, 2002.
22. Kodwo ESHUN, *More Brilliant Than the Sun. Adventures in Sonic Fiction*, Quartet Books, Londres, 1999.
23. Voir les travaux d'auteurs aussi divers que Alexander WEHELIYE, *Phonographies. Grooves in Sonic Afro-modernity*, Duke University Press, Durham, 2005 ; Fred MOTEN, *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003 ; Kodwo ESHUN, op. cit.
24. Voir en particulier Alondra NELSON, op. cit. ; Ytasha L. WOMACK, *Afrofuturism. The World of Black Science Fiction and Fantasy Culture*, Chicago Review Press, Chicago, 2013 ; Bill CAMPBELL et Edward Austin HALL, *Mothership. Tales from Afrofuturism and Beyond*, Rosarium Publishing, 2013 ; Sheree R. THOMAS, *Dark Matter. A Century of Speculative Fiction from the African Diaspora*, Warner Books, New York, 2000.
25. Voir Earl GAMMON, « Nature as adversary. The rise of modern conceptions of nature in economic thought », *Economy & Society*, vol. 38, no 2, 2010, p. 218-246.
26. Marie-Noëlle BOURGUET et Christophe BONNEUIL, « De l'inventaire du globe à la "mise en valeur" du monde : botanique et colonisation (fin XVIIIe siècle, début XXe siècle) »,

Revue française d'histoire d'Outre-mer, vol. 86, no 322-323, 1999.

27. Pour la période coloniale, voir par exemple Richard H. GROVE, *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Islands and the Origins of Environmentalism, 1660-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

28. Voir Randy J. SPARKS, *Where the Negroes Are Masters. An African Port in the Era of the Slave Trade*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014.

29. Richard H. STECKEL, « A peculiar population. The nutrition, health, and mortality of U.S. slaves from childhood to maturity », *Journal of Economic History*, vol. 46, no 3, 1986, p. 721-741.

30. Michael TADMAN, *Speculators and Slaves. Masters, Traders, and Slaves in the Old South*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989 ; Laurence J. KOTLIKOFF, « Quantitative description of the New Orleans slave market », in William FOGEL et Stanley L. ENGERMAN (dir.), *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery*, W.W. Norton & C., New York, 1989 ; puis Maurie MCINNIS, *Slaves Waiting for Sale. Abolitionist Art and the American Slave Trade*, Chicago University Press, Chicago, 2011.

31. Christopher HAGER, *Word by Word. Emancipation and the Act of Writing*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013.

32. Sharla M. FETT, *Working Cures. Healing, Health, and Power on Southern Slave Plantations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002.

33. Edward E. BAPTIST, *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*, Basic Books, New York, 2014.

34. Caroline OUDIN-BASTIDE et Philippe STEINER, *Calcul et morale. Coûts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (XVIIIe-XIXe siècle)*, Albin Michel, Paris, 2014.

35. Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit.

36. Frantz FANON, *Écrits sur la liberté et l'aliénation*, op. cit., p. 181.

37. *Ibid.*, p. 182.

38. *Ibid.*, p. 373.

39. *Ibid.*

40. Voir en particulier les deux articles « Sur quelques cas traités par la méthode de Bini » et « Indications de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles », in *ibid.*, p. 238-249.

41. Hito STEYERL, « A thing like you and me », *e-flux*, no 15, 2010.

42. Joseph VOGL, *Le Spectre du capital*, Diaphanes, Paris, 2013.

43. Saskia SASSEN, *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge, 2014.

44. Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, op. cit.

45. Éric SADIN, op. cit.

46. Cedric J. ROBINSON, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1983.

Conclusion

L'éthique du passant

Le ^{XXI}e siècle s'ouvre sur un aveu, celui de l'extrême fragilité de tous. Et du Tout. À commencer par l'idée du « Tout-Monde » dont Édouard Glissant, récemment, s'était fait le poète.

La condition terrestre n'a jamais été le lot unique des humains. Demain, elle le sera beaucoup moins encore qu'hier. Désormais, il n'y aura de puissance que fissurée, divisée entre plusieurs noyaux. Cette fission de la puissance représente-t-elle une chance pour l'expérience humaine de la liberté, ou nous conduira-t-elle plutôt à la limite de la disjonction ?

À l'épreuve de l'extrême vulnérabilité, beaucoup sont tentés par la répétition de l'originnaire et d'autres attirés par le vide. Les uns et les autres croient que le ré-engendrement passera par la radicalisation de la différence et le salut par la force de la destruction.

Ils croient que préserver, conserver et sauvegarder est désormais l'horizon, la condition même de l'exister, à l'heure où tout, de nouveau, se règle par l'épée. Il n'y a pas jusqu'au politique lui-même qui ne soit menacé d'abolition.

Les démocraties, quant à elles, ne cessent de s'épuiser et de changer de régime. N'ayant plus pour objet que des fantasmes et des accidents, elles sont devenues imprévisibles et paranoïaques, des puissances anarchiques sans symboles, sans signification ni destin. Privées de justifications, ne leur reste plus que l'ornement.

Rien, désormais, n'est inviolable ; rien n'est inaliénable et rien n'est imprescriptible. Sauf peut-être – et encore – la propriété.

Dans ces conditions, il se pourrait que l'on ne soit, au fond, le citoyen d'aucun État en particulier.

Les pays qui nous ont vu naître, on les porte tout au fond de soi, leurs visages, leurs paysages, leurs multiplicités chaotiques, leurs fleuves et leurs montagnes, leurs forêts, leurs savanes, les saisons, les chants des oiseaux, les insectes, l'air, la sueur et l'humidité, la boue, le bruit des villes, le rire, le désordre et l'indiscipline. Et la bêtise.

Mais au fur et à mesure de la marche, ces pays nous deviennent également infamiliers, et c'est désormais en contre-jour qu'il nous arrive parfois de les regarder.

Pourtant, certains jours, l'on se retrouve à chanter leur nom en

silence, à vouloir longer à nouveau les sentiers de nos enfances, dans ces contrées qui nous ont vu naître et desquelles nous avons fini par nous éloigner sans avoir jamais pu les oublier, sans avoir jamais pu nous en détacher une bonne fois pour toutes, sans qu'elles aient jamais cessé de nous causer des soucis. Ainsi de Fanon qui, en pleine guerre d'Algérie, se souvient de la Martinique, son île natale.

Cette remémoration qui est en même temps prise de distance, cet autodépouillement, serait-ce donc le prix à payer pour vivre et penser librement, c'est-à-dire à partir d'un certain dénuement, d'un certain détachement, dans la position de celui qui n'a rien à perdre puisque, dans une certaine mesure, il a, dès le départ, renoncé à posséder quoi que ce soit pour soi ; ou encore a déjà tout perdu ou presque ?

Mais pourquoi faudrait-il qu'une relation aussi étroite doive unir de cette manière la liberté, la capacité de penser et le renoncement à toute forme de perte – et donc une certaine idée du calcul et de la gratuité ?

Quant à perdre tout ou presque – mieux, quant à se détacher de tout ou à renoncer à tout ou presque –, est-ce donc la condition pour gagner en sérénité dans ce monde et en cet âge de turbulences, où, souvent, ce que l'on a ne vaut guère ce que l'on est et ce que l'on gagne n'entretient qu'un rapport lointain avec ce que l'on perd ?

Par ailleurs, se détacher de tout ou presque tout, renoncer à tout ou presque tout, signifie-t-il que l'on est désormais de « nulle part », que l'on ne répond plus de rien et d'aucun nom ?

Et puis, qu'est-ce donc que la liberté si l'on ne peut vraiment pas rompre avec cet accident qu'est le fait d'être né quelque part – la relation de chair et d'os, la double loi du sol et du sang ?

Comment se fait-il que cet accident signe de manière aussi irrévocable qui nous sommes, comment nous sommes perçus et pour qui les autres nous prennent ? Pourquoi détermine-t-il de façon aussi décisive ce à quoi nous avons droit, puis le reste – la somme des preuves, documents et justifications qu'il nous faut chaque fois fournir pour espérer avoir quoi que ce soit, à commencer par le droit d'exister, le droit d'être là où la vie finalement nous conduit, en passant par celui de circuler librement ?

Traverser le monde, prendre la mesure de l'accident que représente notre lieu de naissance et son pesant d'arbitraire et de contrainte, épouser l'irréversible flux qu'est le temps de la vie et de l'existence, apprendre à assumer notre statut de passant en tant que ceci est peut-être la condition en dernière instance de notre humanité, le socle à partir duquel nous créons la culture – telles sont peut-être, finalement, les questions les plus intraitables de notre époque, celles que nous aura léguées Fanon dans sa pharmacie, *la pharmacie du passant*.

De fait, peu de termes sont repus d'autant de significations que celui

de « passant ».

Et d'abord ce mot en renferme plusieurs autres, à commencer par « pas » – à la fois instance négative (ce qui n'est pas ou n'existe pas encore, ou n'existe que par son absence) et rythme, cadence, voire vitesse, le long d'une course ou d'une marche, d'un déplacement, ce qui est (en) mouvement. Puis il y a, comme à revers, « passé » – le passé non pas comme trace de ce qui a déjà eu lieu, mais le passé en train d'advenir, tel qu'on peut le saisir là, au moment de l'effraction, dans l'acte même par lequel il advient, à l'instant même où, surgissant comme par la fente, il s'efforce de naître à l'événement, de devenir événement.

Puis il y a le « passant », cette figure de l'« ailleurs » puisque le passant ne passe que parce que, précisément, venant d'un autre lieu, il est en route vers d'autres cieux. Il est de « passage » – et donc nous enjoint à l'accueillir, du moins momentanément.

Mais il y a aussi « passeur », et, davantage encore, « passage » et « passer ».

Le passant serait-il donc tout cela à la fois, le véhicule, le pont ou la passerelle, les bordages qui recouvrent la rangée des barrots dans un navire, celui qui, ayant ses racines ailleurs, est de passage quelque part où il réside temporairement, quitte à rentrer chez soi le moment venu ? Qu'advierait-il cependant s'il ne revenait point et si, d'aventure, il poursuivait sa route, allant d'un lieu à un autre, revenant sur ses pas au besoin, mais toujours à la périphérie de son lieu natal, sans pour autant se réclamer du « réfugié » ou du « migrant », et encore moins du « citoyen » ou de l'autochtone – l'homme de souche ?

En évoquant au sujet de notre époque la figure du passant, le caractère fugitif de la vie, l'on ne fait l'éloge ni de l'exil et du refuge, ni de la fuite, ni du nomadisme.

L'on ne célèbre pas non plus un monde bohème et sans racines.

Dans les conditions actuelles, un tel monde n'existe simplement point. L'on essaie par contre de convoquer, comme on a tenté de le faire au long de cet essai, la figure d'un homme qui s'efforça d'arpenter un chemin escarpé – qui s'en alla, quitta son pays, vécut ailleurs, à l'étranger, dans des lieux dont il fit une authentique demeure, liant ce faisant son sort à celui de ceux qui l'accueillirent et reconnurent en son visage le leur propre, celui d'une humanité à venir.

Devenir-homme-dans-le-monde n'est ni une question de naissance ni une question d'origine ou de race.

C'est une affaire de trajet, de circulation et de transfiguration.

Le projet de transfiguration exige du sujet qu'il embrasse consciemment la part morcelée de sa propre vie ; qu'il s'oblige à des détours et à des rapprochements parfois improbables ; qu'il opère dans

les interstices s'il tient à donner une expression commune à des choses que d'habitude nous dissocions. Fanon se glissa dans chacun de ces lieux non sans une réserve de distance et d'étonnement dans le but d'assumer pleinement la cartographie instable et mouvante dans laquelle il se retrouva. Il appelait « lieu » toute expérience de rencontre avec les autres qui ouvre la voie à la prise de conscience de soi non pas nécessairement comme individu singulier, mais en tant qu'éclat séminal d'une humanité plus large, aux prises avec la fatalité d'un temps qui ne s'arrête jamais, dont l'attribut principal est de s'écouler – le passage par excellence.

Mais l'on ne peut guère habiter un lieu sans se laisser habiter par celui-ci. Habiter un lieu n'est cependant pas la même chose qu'appartenir à ce lieu. La naissance dans son pays d'origine relève d'un accident qui ne dédouane cependant le sujet d'aucune responsabilité.

Au demeurant, de secret la naissance en tant que telle n'en recèle guère. Tout ce qu'elle offre, c'est la fiction d'un monde qui est passé malgré toutes nos tentatives de le rattacher à tout ce que nous vénérons – la coutume, la culture, la tradition, les rituels, l'ensemble des masques dont nous sommes chacun affublés.

À la limite, n'appartenir à aucun lieu en propre, tel est le « propre de l'homme », puisque ce dernier, un composé d'autres vivants et d'autres espèces, appartient à tous les lieux ensemble.

Apprendre à passer constamment d'un lieu à l'autre, tel devrait donc être son projet puisque telle est, de toutes les façons, sa destinée.

Mais passer d'un lieu à l'autre, c'est aussi tisser avec chacun d'eux un double rapport de solidarité et de détachement. Cette expérience de présence et d'écart, de solidarité et de détachement, mais jamais d'indifférence – appelons-la l'éthique du passant.

C'est une éthique qui dit que ce n'est qu'en s'écartant d'un lieu qu'on peut mieux le nommer et mieux l'habiter.

Pouvoir séjourner et circuler librement ne constituent-ils pas des conditions *sine qua non* du partage du monde, ou encore de ce qu'Édouard Glissant avait appelé la « relation mondiale » ? À quoi pourrait ressembler la personne humaine par-delà l'accident de la naissance, de la nationalité et de la citoyenneté ?

L'on aurait voulu répondre de façon exhaustive à toutes ces interrogations. Qu'il suffise d'observer que la pensée qui vient sera, de nécessité, une pensée du passage, de la traversée et de la circulation. Ce sera une pensée de la vie qui s'écoule ; de la vie qui passe et que nous nous efforçons de traduire en événement. Ce sera une pensée non de l'excès, mais de l'excédent, c'est-à-dire de ce qui, parce que sans prix, doit échapper au sacrifice, à la dépense et à la perte.

Pour articuler une telle pensée, encore faudra-t-il reconnaître que

l'Europe, qui a tant donné au monde et qui a tant pris en retour, et souvent par la force et par la ruse, n'est plus le centre de gravité de celui-ci. Il ne s'agit plus d'aller chercher là-bas les solutions aux questions qu'ici nous pose. Elle n'est plus la pharmacie du monde.

Mais dire qu'elle n'est plus le centre de gravité du monde signifie-t-il que l'archive européenne est épuisée ? Au demeurant, cette archive n'a-t-elle véritablement jamais été que le produit d'une histoire particulière ? L'histoire de l'Europe s'étant confondue pendant plusieurs siècles avec l'histoire du monde, et l'histoire du monde s'étant confondue en retour avec celle de l'Europe, ne s'ensuit-il pas que cette archive n'appartient pas seulement à l'Europe ?

Le monde n'ayant plus de pharmacie unique, il s'agit donc, véritablement, si l'on veut échapper à la relation sans désir et au péril de la société d'inimitié, d'habiter tous ses faisceaux. Partant d'une multiplicité de lieux, il s'agit ensuite de les traverser de manière aussi responsable que possible, comme les ayants droit que tous nous sommes, mais dans un rapport total de liberté et, là où il le faut, de détachement. Dans ce processus qui implique de la traduction, mais aussi du conflit et des malentendus, certaines questions se dissoudront d'elles-mêmes. Émergeront alors, dans une relative clarté, des exigences sinon d'une possible universalité, du moins d'une idée de la Terre comme ce qui nous est commun, notre commune condition.

Telle est l'une des raisons pour lesquelles il est quasiment impossible de sortir indemne d'une lecture de Frantz Fanon. Il est difficile de le lire sans être interpellé par sa voix, par son écriture, son rythme, sa langue, ses sonorités et ses résonances vocales, ses spasmes, ses contractions et, surtout, son souffle.

À l'ère de la Terre, nous aurons en effet besoin d'une langue qui constamment fore, perfore, et creuse comme une vrille, sache se faire projectile, une sorte de plein absolu, de volonté qui, sans cesse, taraude le réel. Sa fonction ne sera pas seulement de faire sauter des verrous, mais aussi de sauver la vie du désastre qui guette.

Chacun des fragments de cette langue terrestre sera enraciné dans les paradoxes du corps, de la chair, de la peau et des nerfs. Pour échapper à la menace de fixation, d'enfermement et d'étranglement, et à la menace de dissociation et de mutilation, la langue et l'écriture devront sans cesse se projeter vers l'infini du dehors, se dresser pour desserrer l'étau qui menace d'étouffement la personne assujettie et son corps de muscles, de poumons, de cœur, de cou, de foie et de rate, le corps déshonoré, fait de multiples incisions, corps sécable, divisé, en lutte contre soi-même, fait de plusieurs corps qui s'affrontent au sein d'un même corps – d'une part le corps de haine, épouvantable fardeau, faux corps d'abjection écrasé d'indignité, et de l'autre le corps originaire mais dérobé par autrui puis défiguré et abominé, qu'il s'agit

littéralement de ressusciter, dans un acte de genèse véritable.

Rendu à la vie et à ce titre différent du corps déchu de l'existence colonisée, ce corps nouveau sera invité à devenir membre d'une communauté nouvelle. Se déployant selon son plan propre, il cheminera désormais avec d'autres corps et, ce faisant, recréera le monde.

C'est pourquoi, avec Fanon, nous nous adresserons à lui, dans cette ultime prière :

« Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge¹ ! »

1. Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 251.